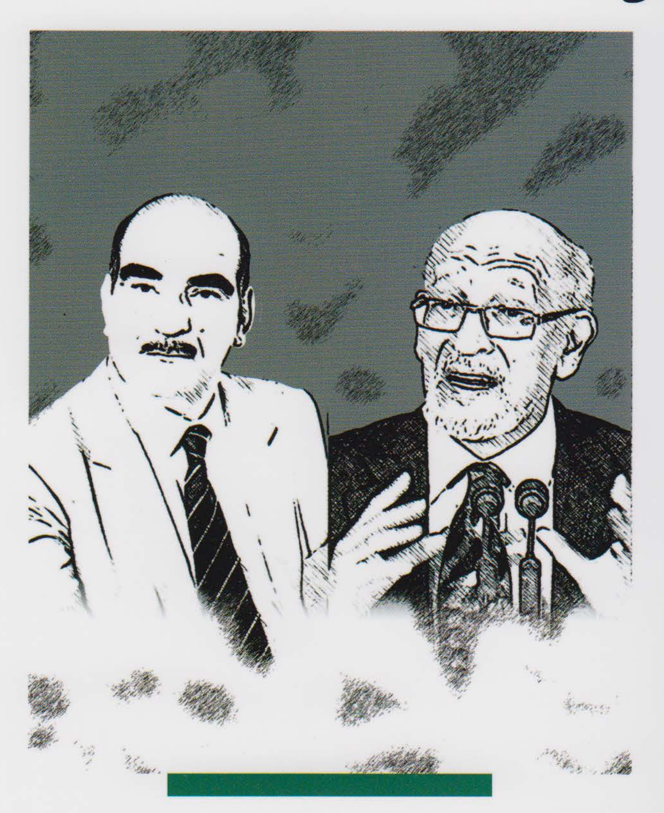
طه عبد الرحمن ومحمد عابد الجابري

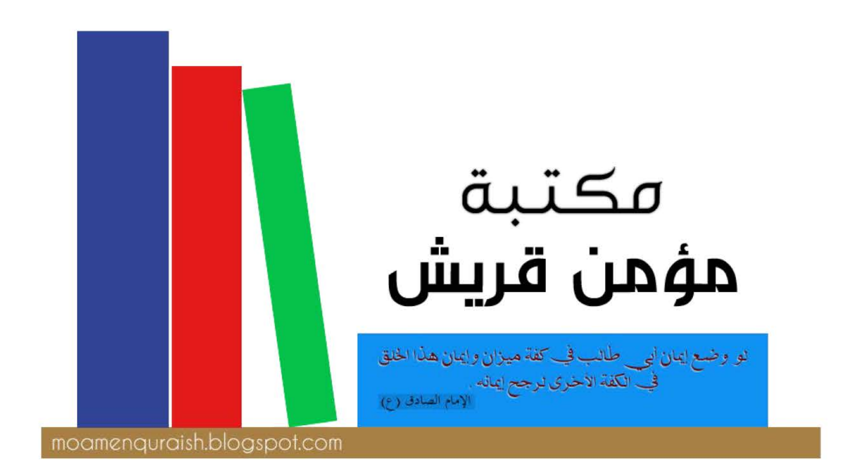
صراع المشروعين على أرض الحكمة الرُشديّة



د. عبد النبي الحري



الشبكة العربية للأبحاث والنشر
ARAB NETWORK FOR RESEARCH AND PUBLISHING


مكتبة
مؤمن قريش
لو وضع إيمان أبي طالب في كفة ميزان وإيمان هذا الخلق في الكفة الأخرى لرجح إيمانه .
الإمام الصادق (ع)
moamenquraish.blogspot.com

طه عبد الرحمن
ومحمد عابد الجابري

طه عبد الرحمن
ومحمد عابد الجابري

صراع المشروعين على أرض الحكمة الرُّشديّة

د. عبد النبي الحري



الشبكة العربية للأبحاث والنشر
ARAB NETWORK FOR RESEARCH AND PUBLISHING

الفهرسة أثناء النشر - إعداد الشبكة العربية للأبحاث والنشر
الحري، عبد النبي
طه عبد الرحمن ومحمد عابد الجابري: صراع المشروعين على أرض الحكمة الرشدية/عبد النبي الحري.
٢٠٧ص.
ببليوغرافية: ص ١٨٧ - ٢٠٧.
ISBN 978-614-431-050-2
١. الفلسفة العربية. ٢. عبد الرحمن، طه - كتابات. ٣. الجابري، محمد عابد - كتابات. أ. العنوان.
181

الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠١٤

الشبكة العربية للأبحاث والنشر

بيروت - المكتب الرئيسي: رأس بيروت - المنارة - شارع نجيب العرداتي
هاتف: ٠٠٩٦١١٧٣٩٨٧٧ **محمول:** ٠٠٩٦١٧١٢٤٧٩٤٧
E-mail:info@arabiyanetwork.com
القاهرة - مكتبة: وسط البلد - ٢٢ شارع عبد الخالق ثروت
هاتف: ٠٠٢٠٢٢٣٩٥٠٨٣٥ **محمول:** ٠٠٢٠١١٥٠٢٩٦٤٩٢
E-mail:info@arab-network.org
الدار البيضاء - مكتبة: ٢٨ زنقة روما، تقاطع شارع مولاي إدريس الأول
هاتف: ٠٠٢١٢٥٢٢٨٠٦٨٨٧ **محمول:** ٠٠٢١٢٦٦٤٣٢٣٠٤٠
E-mail: info-ma@arab-network.org
الرياض - مكتبة: حي الفلاح - شارع الأمير سعود بن محمد بن مقرن
جنوب جامعة الإمام، مقابل بوابة رقم ٣
هاتف: ٠٠٩٦٦٥٥٢١٦١١٦٦
E-mail: info-ksa@arabiyanetwork.com

المحتويات

مقدمة
في مقام الخاتمة
بين الجابري وطه عبد الرحمن

بين محمد عابد الجابري وطه عبد الرحمن أكثر من نقطة تماسّ وبؤرة صراع، وقد بدأت بوادر الخلاف تظهر بين الرجلين، بشكل واضح وقوي، سنة ١٩٧٨م، بمناسبة افتتاح كلية الآداب والعلوم الإنسانية، التابعة لجامعة محمد الخامس بالرباط، سلسلة ندواتها الكبرى، بتنظيم ندوة «ابن رشد ومدرسته في الغرب الإسلامي»[١]، حيث تقدم كلّ واحد منهما بورقة حول فيلسوف مراكش وقرطبة، حملت منذ البداية نقط خلاف عميقة بين الرجلين؛ فإذا كان الجابري قد رافع في مداخلته على حاجتنا المعاصرة لابن رشد والرشدية، فإنّ طه عبد الرحمن لم يذخر جهداً للدفاع عن الموقف المناقض، وهو عدم حاجتنا إلى

---

(١) **أعمال ندوة ابن رشد ومدرسته في الغرب الإسلامي: أعمال الندوة المنعقدة بمناسبة مرور ثمانية قرون على وفاة ابن رشد خلال أيام ٢١ ـ ٢٣ أبريل ١٩٧٨م** (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٨١م).

ابن رشد ومدرسته[٢]، هذا إذا كان ابن رشد قد خلّف مدرسةً وتلاميذَ بالفعل بالغرب الإسلامي، ما دام لم يكتب، في نظر طه عبد الرحمن، حرفاً من كتبه الكثيرة لنا، بل كل ما خطته يمينه من تواليف عديدة ألّفه لغيرنا.

وخلال عقد الثمانينيات، حيث لمع نجم مشروع الجابري «نقد العقل العربي»، وأصبح حديث معظم المنتديات الفكرية والثقافية العربية، نظراً لما أثاره من قضايا وإشكالات، تهمّ مختلف ضروب الفكر والمعرفة العربية القديمة والحديثة، ألّف طه عبد الرحمن كتاباً تأسيسياً لاتجاهه الفكري اختار له من الأسماء **العمل الديني وتجديد العقل**[٣]، تميّز بقلبه لأطروحة الجابري رأساً على عقب؛ فإذا كان الجابري قد بوّأ، في تقسيمه الثلاثي، للعقل العربي، العقل البرهاني المكانة الأعلى ونزلَ بالعقل العرفاني إلى الدرجة الأدنى، بينما وضع العقل البياني في المنزلة الوسطى؛ فإن طه عبد الرحمن، على النقيض من ذلك، نجده قد حطّ من العقل المجرد (=العقل البرهاني عند الجابري) وأعلى من شأن العقل المؤيد (=العقل البياني)،في الوقت الذي وضع فيه العقل المسدد (أو العقل البياني بلغة الجابري) في المنزلة بين المنزلتين.

ويستمرّ نقد طه عبد الرحمن لمحمد عابد الجابري خلال عقد التسعينيات، حيث أصبح الجابري رقماً فكرياً صعباً في

(٢) طه عبد الرحمن، «لغة ابن رشد الفلسفية من خلال عرضه لنظرية المقولات،» ورقة قدمت إلى: المصدر نفسه.

(٣) طه عبد الرحمن، **العمل الديني وتجديد العقل**، ط٤ (بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٩م).

معادلة البحث التراثي، فبالإضافة إلى كتابه المؤسس لمعظم أطروحاته التراثية، **نحن والتراث**[٤]، وثلاثية نقد العربي: **تكوين العقل العربي**[٥]، و**بنية العقل العربي**[٦]، و**العقل السياسي العربي**[٧]، نشر الجابري كتابين ملحقين ومكملين لدراساته النقدية للتراث العربي، وهما: **التراث والحداثة**[٨]، و**أزمة المثقفين في الثقافة العربية: محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد**[٩].

هكذا سيجد طلاب الفلسفة بالجامعة المغربية، وكلّ الباحثين والمهتمين بقضايا الفكر العربي المعاصر في مختلف أقطار الوطن العربي، أنفسهم مع إصدار جديد لطه عبد الرحمن، وهو كتاب **تجديد المنهج في تقويم التراث**[١٠]، الذي يفتح فيه

---

(٤) محمد عابد الجابري، **نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي**، ط٥ (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٦م).

(٥) محمد عابد الجابري، **تكوين العقل العربي**، نقد العقل العربي؛ ١، ط١٠ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٩م).

(٦) محمد عابد الجابري، **بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية**، نقد العقل العربي؛ ٢، ط١١ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١٣م).

(٧) محمد عابد الجابري، **العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته**، نقد العقل العربي؛ ٣، طبعة المغرب (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٠م).

(٨) محمد عابد الجابري، **التراث والحداثة: دراسات.. ومناقشات**، ط٣ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٦م).

(٩) محمد عابد الجابري، **المثقفون في الحضارة العربية: محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد**، ط٣ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٨م).

(١٠) طه عبد الرحمن، **تجديد المنهج في تقويم التراث** (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٤م).

مجالاً للنقاش الواضح والصريح مع قراءة محمد عابد الجابري للتراث.

وعلى خلاف ما يمكن أن يظهر من فهرس الكتاب، أن الجابري يحضر فقط في الفصلين الأول والثاني من الكتاب، فإن الأمر في حقيقته على خلاف ذلك؛ فالجابري يحضر بقوة في مختلف فصول الكتاب، ما دام بناء طه لمشروعه الفكري المستقل قد جعله رهيناً بمدى قدرته على بيان تهافت المشروع الفكري لمحمد عابد الجابري، كما سيتمّ بيان ذلك في مواضع مختلفة من هذا البحث.

إن المتأمل في النماذج التراثية التي وقف عندها طه عبد الرحمن في كتابه **تجديد المنهج في تقويم التراث** سيجد أن الجابري هو من فرض عليه هذه النماذج، هو وقف مطولاً عند كل من ابن رشد والشاطبي، من أجل هدف واحد وهو رسم صورة لهذين العلَمين العربيين ـ الإسلاميين مناقضة تماماً لتلك التي رسمها لهما محمد عابد الجابري.

إن المتابع للحوار الفكري بين طه والجابري، سيلاحظ أنه كان حواراً صريحاً ومباشراً من طرف طه عبد الرحمن وملتوياً وغير مباشر من طرف الجابري؛ فباستثناء لحظة يتيمة وحيدة عرفت ردّاً مباشراً من طرف الجابري على طه عبد الرحمن، سنقف عندها بتفصيل في هذا البحث، فإن الجابري آثر عدم الانجرار المباشر إلى حلبة الصراعات الفكرية التي كان طه عبد الرحمن يحاول جاهداً جرّه لها، مكتفياً ببعض الردود المبطنة والملتوية التي لا تقل ضرباتها قسوة وقوة على تلك التي ظلّ طه يوجهها له بشكل مباشر.

وإذا جاز لنا أن نختزل كل نقط الصراع بين طه والجابري في نقطة توتر مركزية محددة، فإننا نجازف بإمكانية اختزالها في كلمة واحدة وهي الرشدية، ما دام موقف كلّ منهما من ابن رشد يعتبر مفتاحاً لفهم التناقض الجوهري بين مشروعيهما الفكريين: فالرّشدية هي مفتاح تقدمنا وتحررنا بالنسبة للجابري، وبالتالي وجب علينا اتباع سبيلها الاهتداء بهديها؛ وهي - أي: الرشدية - سبب جمودنا وتخلفنا بالنسبة لطه عبد الرحمن، وتجنبها يعدّ مقدمة لضرورية لتعبيد طريق إبداعنا الفكري والفلسفي.

تلك هي الفرضية الأساسية التي يسعى هذا البحث إلى فحصها من خلال قسمين اثنين:

اعتنى القسم الأول بدراسة تحليلية نقدية للصورة التمجيدية التي يرسمها صاحب **نحن والتراث** لمن يسميه بـ«فيلسوف الفردوس الإسلامي المفقود» الذي بالعثور عليه وإعادته إلينا من جديد سنعثر على مفتاح تقدمنا وتحررنا.

هكذا توزع هذا القسم على مدخل يعرض منهج الجابري في دراسة التراث عموماً ودراسة التراث الرشدي خصوصاً، وثلاثة فصول، وهي الفصل الأول الموسوم بـ«ترتيب العلاقة بين الملّة والأمة»، ويتطرق إلى مختلف جوانب الإصلاح الديني عند ابن رشد كما يتصورها الجابري، والفصل الثاني المعنون بـ«ترتيب العلاقة بين الحكمة والملّة»، ويهتم بمجالات الإصلاح الفلسفي عند ابن رشد كما يرسم الجابري صورتها، والفصل الثالث الذي تناول «الإصلاح السياسي عند ابن رشد» من وجهة نظر محمد عابد الجابري.

أما القسم الثاني فيعرض للنزعة المضادة للرشدية في الدراسات المغربية، والتي يعتبر طه عبد الرحمن زعيمها الأولّ بدون منازع، الذي لم يدخر جهداً في بيان لماذا لسنا في حاجة إلى ابن رشد، ولماذا لا ينبغي لنا أن نكون رشديين. لقد تمّ التمهيد لهذا الباب بمدخل تناول منهج طه عبد الرحمن في تقويم التراث، في حين تمّ تخصيص فصليه الأوّلين لبيان مفارقات الخطاب الرشدي، حيث خصص أولهما وهو الفصل الرابع من البحث بالوقوف عند مفارقة النزعة التجزيئية ـ التفاضلية عند ابن رشد، في حين انكب ثانيهما، وهو الفصل الخامس من البحث، على دراسة أثر علم الكلام في العلم الإلهي عند ابن رشد كما يراها الباحث نفسه، في الوقت ذاته تمّ تخصيص الفصل السادس والأخير من هذا الباب للوقوف عند أهم نقط الاشتباك بين المفكرين العربيين من خلال الحديث عن مفارقات الصورة التي يرسمها طه عبد الرحمن لابن رشد وبيان مدى ارتباطها بقراءات الجابري للتراث عموماً وللتراث الرشدي خصوصاً.

والله من وراء القصد وهو يهدي سواء السبيل.

الدكتور عبد النبي الحري

المحمدية، المغرب، في ٩/ ٩/ ٢٠١٣م

القسم الأول

محمد عابد الجابري
أو الرّشدية مفتاح التقدم العربي

مدخل
الرّشديّة مفتاح تحررنا وتقدمنا

قد لا يكون المفكر المغربي محمد عابد الجابري أول الباحثين في بلاد المغرب الأقصى الذين اهتموا بفيلسوف قرطبة، أبي الوليد ابن رشد، ولكنه، بكل تأكيد، يعتبر أول من تقدم بمشروع قراءة جديدة لفلسفة ابن رشد، دافع فيها عن أطروحة أساسية، في أولى مرافعاته عن الرشدية نهاية سبعينيات القرن الماضي، نشرها في كتابه الشهير **نحن والتراث**(١)، الصادر ربيع ١٩٨٠م. الكتاب الذي لقي اهتماماً قياسياً في ذلك الوقت، وخلّف ردود فعل كثيرة ومتعددة، في الأوساط الفكرية والثقافية، في المغرب والمشرق، اتفقت مع الجابري أحياناً، واختلفت معه أحياناً أخرى، لكنها أجمعت كلها على أن هذا الكتاب يتضمن أفكاراً وأطروحاتٍ جديدة تستحق الدراسة والمناقشة. لذلك،

(١) محمد عابد الجابري، **نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٠م). (وقد صدرت عدة طبعات للكتاب، فيما بعد آخرها طبعة بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٦م، وستتم الإحالة في هذا الكتاب إلى الطبعة الخامسة الصادرة عن المركز الثقافي العربي، بيروت ١٩٨٦م، ما دامت الطبعات الموالية لم تضف لها أيّ جديد).

يحسن بهذه القراءة لصورة ابن رشد عند الجابري أن تمهّد لها بعرض تحليلي لمنهج الجابري في دراسة التراث العربي، وبيان موقع ابن رشد داخل رؤيته العامة لهذا التراث، كما سطرها في بيانه الأول حول الدراسات التراثية المتمثل في كتابه المشار إليه أعلاه.

ولعلّ أهمّ ما يميّز الكتاب هو عرضه لمشروع «قراءة جديدة للتراث»، قراءة تقول عن نفسها «إنها قراءة معاصرة تعتمد الفصل والوصل؛ فصل التراث عنّا ليكون معاصراً لنفسه، ووصله بنا ليكون معاصراً لنا. هذا من جهة، ومن جهة ثانية يقوم الجابري بتجاوز القراءات السابقة للتراث، والتي يصفها كلها بكونها «قراءات سلفية»[(٢)]؛ فالفكر العربي الحديث والمعاصر هو في مجمله فكر لا تاريخي يفتقد إلى الحد الأدنى من الموضوعية، ولذلك كانت قراءته للتراث قراءة سلفية تنزّه الماضي وتقدسه وتستمد منه الحلول الجاهزة لمشاكل الحاضر والمستقبل. وإذا كان هذا ينطبق بوضوح كامل على التيار الديني[المحافظ]، فهو ينطبق أيضاً على التيارات الأخرى باعتبار أن لكلّ منها سلفاً يتكئ عليه ويستنجد به»[(٣)]. ويقصد بها كلاً من القراءة الليبرالية والقراءة الماركسية[(٤)].

---

(٢) المصدر نفسه، ص١٢.

(٣) المصدر نفسه، ص١٩.

(٤) يعلق الباحث المغربي محمد وقيدي على تعميم الجابري لصفة السلفية على القراءات العربية للتراث بأنّ ذلك يخلق نوعاً من الخلط بين القراءات التي ينتقدها خاصة وأن «القراءتين الليبرالية والسلفية تنتقدان بدورهما القراءة السلفية. فليست تلك القراءات جميعها على نفس الاختلاف مع الجابري. فالقراءة الليبرالية أقرب إليه =

ولعلّ السؤال الذي يطرح نفسه بإلحاح هو ما هي هذه القراءة الجديدة والمعاصرة التي يعدنا الجابري بها، والتي تعتمد، كما تمت الإشارة إلى ذلك أعلاه، على آليتي الفصل والوصل في الآن نفسه؟

يميّز الجابري في مقاربته للتراث بين خطوات المنهج وعناصر الرؤية؛ الخطوات المنهجية تمثل كلّ واحدة منها مستوى معين من مستويات القراءة، والعناصر المكونة للرؤية تمثل كلّ واحدة منها منطلقاً من منطلقات قراءته للتراث.

١ ـ في المنهج: كشف ما سكت النص التراثي عنه

يحدد الجابري ثلاث خطوات منهجية تمثل كلّ واحدة منها مستوى من مستويات قراءته للتراث:

أ ـ الخطوة الأولى: تتمثل في الدعوة إلى ضرورة القطيعة مع الفهم التراثي للتراث[٥]؛ لأن ما يدعو إليه هو «التخلي عن الفهم التراثي للتراث؛ أي: التحرر من الرواسب التراثية في عملية فهمنا للتراث، وعلى رأس هذه الرواسب القياس النحوي ـ الفقهي ـ الكلامي في صورته الآلية اللاعلمية التي تقوم على ربط جزء بجزء ربطاً ميكانيكياً، والتي تعمل بالتالي، على تفكيك

= من القراءة السلفية، والقراءة المادية التاريخية بعناصر منهجها أقرب إليه فكرياً من القراءتين السالفتين». انظر: محمد وقيدي، «التراث في فكر الجابري: الإشكال والمنهج،» **الأزمنة الحديثة** (مجلة فلسفية فصلية تعنى بشؤون الفكر والثقافة)، العددان ٣ ـ ٤ (تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠١١م)، ص٥٦.

(٥) الجابري، المصدر نفسه، ص١٩.

الكلّ وفصل أجزائه عن إطارها الزماني - المعرفي - الأيديولوجي»[٦].

ب - **الخطوة الثانية:** تتمثل في العمل على فصل المقروء عن القارئ كحلّ لمشكلة الموضوعية في القراءة التراثية[٧].

في عملية الفصل هذه يميز الجابري بين ثلاثة مستويات من المقاربة، وهي:

- **المقاربة البنيوية:** وتتلخص في معاملة فكر صاحب النص ككلّ تتحكم فيه ثوابت ومحورته حول إشكالية واضحة وصريحة تستوعب كلّ المتغيرات والتحولات التي يعرفها هذا الفكر بشكل تجد معه كلّ فكرة جزئية مكانها داخل هذا الكل"[٨]. . .
- **المقاربة التاريخية:** والمقصود بها ربط فكر صاحب النص بالعوامل التاريخية التي تحرك في إطارها[٩].
- **المقاربة الأيديولوجية:** والغرض منها الكشف عن الأدوار والوظائف الأيديولوجية التي لعبها الفكر المعني في الفضاء السياسي والاجتماعي لعصره[١٠].

ج - **الخطوة الثالثة:** فهي امتداد لمقاربته الأيديولوجية،

---

(٦) المصدر نفسه، ص٢٠.

(٧) المصدر نفسه، ص٢١.

(٨) المصدر نفسه، ص٢٤.

(٩) المصدر نفسه، ص٢٤.

(١٠) المصدر نفسه، ص٢٤.

وتتمثل في وصل التراث بنا، ومهمتها القيام بوظيفة مزدوجة: جعل التراث معاصراً لنفسه ومعاصراً لنا في الآن نفسه، هكذا يلاحظ أن الغرض من آلية الفصل التي وظّفها الجابري في قراءته للتراث هو وصل هذا التراث بنا وإعادته إلينا في حلَّة جديدة، اعتماداً على ما سماه بـ«الحدس الاستشرافي»[١١]، وهو حدس أقرب إلى الحدس الرياضي، يمكن من اختراق حدود اللغة التراثية لقراءة ما سكتت عنه نصوص هذا التراث؛ إنه حدس لا يهدم المنطق التراثي، بل يعمل على الدفع به إلى أقصى مداه للكشف عن النتائج الحتمية لمنطلقاته ومبادئه[١٢]. «هاهنا تقرأ المقدمات بنتائجها والماضي بمستقبله، وما كان بما سيكون، فيندمج الموضوعي مع الأيديولوجي، ويتحول المستقبل ـ الماضي الذي كانت الذات المقروءة تتطلع إليه إلى المستقبل ـ الآتي الذي تجري الذات القارئة وراءه... فيصبح المقروء المعاصر لنفسه، معاصراً لقارئه»[١٣].

إنّ ما شجع الجابري على اللجوء إلى هذا الحدس، الذي لا يجد حرجاً في وصفه بأنه يمثل «رؤية مباشرة ريادية استكشافية»[١٤]، هو كون معظم فلاسفتنا صرحوا بأنهم لم يصرحوا بكل شيء، بل إن هناك أموراً تركوها في دائرة «المضنون به على غير أهله»، أو أنهم في أحسن الأحوال، لم

(١١) المصدر نفسه، ص٢٥.

(١٢) المصدر نفسه.

(١٣) المصدر نفسه.

(١٤) المصدر نفسه.

يتطرقوا لها إلا رمزاً أو تلميحاً أو من وراء حجاب[١٥].

هذا بالنسبة لخطوات المنهج، فماذا عن عناصر الرؤية المتحكمة في قراءة الجابري للتراث؟

٢ ـ في رؤية الجابري للتراث: إما أن تكون رشدياً أوتكون رجعياً

يحدد الجابري رؤيته للتراث في ثلاثة اعتبارات أساسية، وهي:

أ ـ اعتبار الفلسفة الإسلامية بضاعة أصيلة للمجتمع العربي الإسلامي؛ «عكست مشاكله وآلامه، وحملت آماله وأحلامه، فكانت بالفعل ضميره»[١٦].

ب ـ اعتبار تاريخ الفلسفة الإسلامية بدأ مع تعرفه على الفلسفة اليونانية ولم ينتهِ بانتهاء حاجة الفكر الفلسفي الأوروبي المعاصر لقراءة حاضره أو مستقبله من خلال هذه الفلسفة اليونانية[١٧].

ج ـ الجزم بأن الرشدية هي ما يصلح لنا اليوم مما تبقى من تراثنا كله، حيث ميّز الجابري في تراثنا بين محتواه المعرفي ومضمونه الأيديولوجي، ليستبعد ذلك المحتوى المعرفي، لعدم فائدته بالنسبة لعصرنا، ويفصل في هذا المضمون الأيديولوجي

(١٥) المصدر نفسه، ص٢٦.

(١٦) المصدر نفسه.

(١٧) المصدر نفسه.

بين لحظتين اثنتين: اللحظة السينوية، واللحظة الرشدية[١٨].

هكذا نلاحظ كيف يجزم الجابري بطريقة قطعية أن اللحظة الثانية: «لحظة حلم ابن باجة كما طوره ابن رشد»[١٩] قد قطعت مع اللحظة الأولى «لحظة حلم الفارابي كما عاشه ابن سينا»[٢٠]، ثم يستنتج بعد هذا الجزم القاطع، وبلغة تقريرية حاسمة، أن «ما تبقى من تراثنا؛ أي: ما يمكن أن يكون فيه قادراً على أن يعيش معنا عصرنا لا يمكن أن يكون إلا رشدياً (. . .)، فكلّ من عاش أو يعيش لحظة ابن سينا بعد ابن رشد إنما قضى أو يقضي حياته (الفكرية) خارج التاريخ»[٢١].

لقد حاول الجابري منذ البدايات الأولى لدراساته التراثية، ممثلة في نصوص كتابه **نحن والتراث**، توظيف كل عتاده الحجاجي لإثبات هذه الأطروحة ـ المنطلق، من خلال رسم صورة لأبي الوليد ابن رشد تبوِّئه مكانة الفيلسوف الأصيل، والفقيه المجتهد، والطبيب المبدع، والعالم السياسي المبتكر. . .

لقد بنى الجابري هذه الصورة العبقرية لابن رشد بأسلوب حجاجي يقوم على دحض بل القدح في السينوية من جهة، والتبجيل والتنويه بالرشدية من جهة ثانية، إلى درجة أن قارئ نص **نحن والتراث** لا يمكنه إلا أن يسجل باستفهام كبير تكرار عبارات المدح والثناء التي يضفيها الجابري على ابن رشد؛ فهو

(١٨) المصدر نفسه، ص٤٩.

(١٩) المصدر نفسه.

(٢٠) المصدر نفسه.

(٢١) المصدر نفسه.

«فيلسوف الفردوس المفقود»[٢٢] الذي «يلاحظ بذكاء رياضي»[٢٣]، وصاحب «العبقرية الرياضية»[٢٤]، وهو «الفيلسوف المنطقي الذي لا يعرف التملق ولا الحشو»[٢٥]؛ كما أن فلسفته هي «فلسفة مستقبلية على الرغم من ارتباطها بأرسطو»[٢٦]... إلخ.

وإذا كان عنوان مشروع الجابري الفكري هو النقد، «الذي كاد أن يرقى إلى منزلة الوصية المنهجية والفكرية الأساسية التي تركها للّاحقين عليه للخروج من عطالة العقل العربي»[٢٧]، «فإن سلاح هذا النقد الذي يظهر في جلِّ قراءاته التراثية، يختفي ويصاب بغيبوبة عميقة لحظة السفر في المتون الرشدية. هاهنا لا لغة تعلو على لغة الانتصار لمن يعتبره «فيلسوف الفردوس الإسلامي المفقود»، الذي يمكن من خلال استلهام فكره تحقيق «حلم المدينة العربية القومية التقدمية الاشتراكية»[٢٨]، حيث بذل جهداً كبيراً من أجل تسليط كلّ الأضواء على الجوانب التي رآها مشرقة في صورة ابن رشد، ووظف كلّ الوسائل الحجاجية المتاحة للتستر على هفواته وإخفاء جوانب القصور في فكره، أو

---

(٢٢) المصدر نفسه، ص٢٦٠.

(٢٣) المصدر نفسه، ص٢٢١.

(٢٤) المصدر نفسه، ص٢٤٨.

(٢٥) المصدر نفسه، ص٢٦٠.

(٢٦) المصدر نفسه، ص٢٥٠.

(٢٧) محمد المصباحي، «الجابري بين تحديث العقل العربي وتعريب الحداثة،» في: إبراهيم بورشاشن [وآخرون]، **الجابري: دراسات متباينة**، تقديم علي العميم (بيروت: جداول، ٢٠١١م)، ص١٥٩.

(٢٨) الجابري، المصدر نفسه، ص٥٣.

العمل على تبريرها وتسويغها وتأويلها بشكل يجعل منها نقط قوة وتفوق، بدل أن تكون نقط ضعف ونقص.

إن إعجاب الجابري الكبير بابن رشد لا يشابهه إلا إعجاب أبي الوليد بأرسطوطاليس، مع فارق واضح وهو أن إعجاب فيلسوف قرطبة بأرسطو كانت دوافعه فلسفية صرفة، في حين أن إعجاب الجابري بابن رشد لا يجد تفسيره إلا في الأيديولوجيا وحدها. وقد حدد محمد المصباحي دوافع هذا الإعجاب فيما تميز به ابن رشد من خِصال علمية وأخلاقية وسياسية من جهة[٢٩]، وفي عدد من «الضرورات» المتعالية على ابن رشد نفسه من جهة ثانية، وهذه الضرورات هي:

«١ ـ ضرورة مواجهة المتزمتين من أهل ملتنا برفع شعار «التنوير والحداثة» من داخل التراث نفسه (. . .).

٢ ـ ضرورة مواجهة غلاة المستشرقين المتعصبين للغرب بإثبات قدرة الذات على التجاوز والتجديد (. . .).

٣ ـ ضرورة البحث عن عصبية تحمي الفلسفة والعلم وتكرس وجودهما في التاريخ العربي الإسلامي. . .»[٣٠].

وإذا كان من الممكن التأكيد على أن إعجاب الحابري بابن رشد قد حركته ضرورة المواجهة الأيديولوجية المزدوجة

---

(٢٩) محمد المصباحي، «رشديات الجابري،» ورقة قدمت إلى: **في العقل ونقد العقل: قراءات في أعمال المفكر محمد عابد الجابري** (الدار البيضاء: كلية الآداب والعلوم الإنسانية بنمسيك، ٢٠١٠م)، ص٨٩.

(٣٠) المصدر نفسه، ص٨٨.

ضد الاتجاهات «السلفية» و«الاستشراقية» على السواء، فإنه من الصعب القول إن هذا الإعجاب قد حركه أيضاً دافع الرغبة في التوطين للفلسفة وتكريس وجودها في العالم العربي؛ إذ لم يكن يهمّ الجابري من الرّشدية جانبها الحكمي الخالص، وإنما كان يهمه منها ما يمكن أن تلعبه أبعادها الجدلية من أدوار في معركته الأيديولوجية الراهنة، وهي النقطة التي عاد محمد المصباحي لإثباتها في نهاية المطاف بقوله إن غاية الجابري في رشدياته «لم تكن (. . .) علمية ولا فلسفية، وإنما كانت أيديولوجية»[٣١]. وبهذه الجهة، لا يمكن اعتباره رشدياً، بل موظّفاً للرشدية توظيفاً «سياسياً أكثر من اللازم»[٣٢]، على خلاف ما ذهب إليه محمد ألوزاد في النظر إلى الجابري باعتباره شيخ الرشديين المغاربة[٣٣].

إن دارس فكر الجابري يلاحظ أنه لا يتردد في مختلف أبحاثه ودراساته الرشدية، في خلع عباءة الباحث الفلسفي ليرتدي عباءة المناضل السياسي، حتى يتأتى له رسم صورة لفيلسوف قرطبة على مقاس مشروعه الأيديولوجي: العربي الوحدوي التقدمي الاشتراكي. وهي الملاحظة التي تحظى بما يشبه الإجماع بين أغلب الباحثين في فكره؛ فقد أكّد عليها بالإضافة إلى المفكر المغربي محمد المصباحي، كما رأينا

---

(٣١) المصدر نفسه، ص٩٢.

(٣٢) المصدر نفسه، ص٩٣.

(٣٣) محمد ألوزاد، «في الرشدية العربية المعاصرة: مقاربات «الكشف عن مناهج الأدلة» نموذجاً،» **مقدمات: المجلة المغاربية للكتاب**، العدد ١٥ (١٩٩٨م)، ص٢٩.

أعلاه، المفكر المشرقي رضوان السيد الذي يعتبر أن كلّ مشروع الجابري الفكري عبارة عن مشروع أيديولوجي ينخرط في قضية النهضة القومية العربية وإشكالياته المختلفة(٣٤).

ومن هنا نفهم لماذا غيب الجابري في قراءاته للمتن الرشدي أسلحته النقدية، الخفيفة والثقيلة، التي ما فتئ يوظفها في مختلف قراءاته للنصوص الفلسفية وغير الفلسفية، المعاصرة والتراثية. فذلك ليس تقصيراً منه، بل إنه فعلُ واعٍ يجد تفسيره في السياسة لا في الفلسفة. السياسة التي من أجلها وظَّف الجابري الفلسفة لرسم صورة للرشدية تنفع في معركته ضد خصوم المدينة العربية الوحدوية والتقدمية والاشتراكية، المحليين والأجانب، القدامى والمعاصرين.

إنها الصورة التي رسمها الجابري لابن رشد في كتابه **نحن والتراث**، وعمل في دراساته وكتاباته اللاحقة على تزكيتها وتدعيمها، عوض مراجعتها وتقويمها، بل إنه في أحسن الأحوال لم يعمل إلا على تلميعها بما يكتشفه من اهتمامات جديدة للرشدية(٣٥).

---

(٣٤) رضوان السيد، «مشروع الأستاذ محمد عابد الجابري لقراءة التراث العربي،» في: بورشاشن [وآخرون]، **الجابري: دراسات متباينة**، ص٦٥.

(٣٥) مثال ذلك اكتشاف الجابري تلخيص ابن رشد لجمهورية أفلاطون واحتفائه الكبير به، انظر: أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد، **الضروري في السياسة: مختصر كتاب السياسة لأفلاطون**، نقله عن العبرية إلى العربية أحمد شحلان؛ مع مدخل ومقدمة تحليلية وشروح للمشرف على المشروع محمد عابد الجابري، سلسلة التراث الفلسفي العربي. مؤلفات ابن رشد؛ ٤ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٨م).

فما هي المعالم الأساسية لهذه الصورة؟ وما هي مشاهدها العميقة؟ وما هي لحظاتها القوية؟

يحصر الجابري أقوى لحظات الرشدية في خاصيتين اثنتين:

١ ـ القطيعة مع السينوية التي تساوي في تأويل الجابري كلّ ما نعرفه اليوم بـ«الرجعية» و«التجزئة» و«التخلف» و«الظلامية»...؛ لأن «ما جعل الرشدية تدخل التاريخ [في نظره] هو قطيعتها مع السينوية: على مستوى فهم الدين، وعلى مستوى فهم الفلسفة. إن الخطاب القرآني هو خطاب عقل وليس خطاب غنوص أو «عرفان» أو إشراق، (القطيعة مع ابن سينا والغزالي)، ولنقطع بدورنا قطيعة تامة ونهائية مع الروح السينوية «المشرقية» ولنخضها معركة حاسمة ضدها»[٣٦]. هكذا نلاحظ كيف أن الجابري يُخرج مفهوم «القطيعة» من تربته الأصلية؛ أي: تاريخ العلوم، و«ينتزعه انتزاعاً [كما يقول سالم يفوت] ليقحمه في تربة مغايرة، هي تربة تاريخ الفلسفة والتراث»[٣٧].

٢ ـ بناء مشروع فكري بديل، أسس في تأويل الجابري، لكلّ ما يسمى اليوم بـ«العلمية» و«التقدمية» وبعبارة واحدة «الروح الرشدية» باعتبارها مفتاح تحررنا وتقدمنا، مثلما هي الروح الديكارتية عند الفرنسيين، والروح التجريبية عند الإنجليزيين...[٣٨].

---

(٣٦) الجابري، **نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي**، ص٥٣.

(٣٧) سالم يفوت، «الجانب المنهجي في فكر الجابري،» في: أحمد برقاوي [وآخرون]، **التراث والنهضة: قراءات في أعمال محمد عابد الجابري**، إعداد كمال عبد اللطيف (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٤م)، ص٤٦.

(٣٨) الجابري، المصدر نفسه، ص٥٣.

واضح أن الجابري، رغم ممارسته للآلية القياسية، بين الرشدية والديكارتية والتجريبية، فإنه لا يفكر فلسفياً،أي كونياً، كما فكّر ابن رشد وديكارت ولوك، بل إنه يفكر أيديولوجياً،أي قومياً وأحياناً قطرياً، وهو لا يخفي ذلك، بل يعلن عنه ابتداء وانتهاء: «فلنبنِ خصوصيتنا على ما هو منّا وإلينا وفي ذات الوقت غير بعيد عنا»(٣٩).

من كل ما تقدم، تتبين لنا المكانة المرموقة التي يتبوأها أبو الوليد ابن رشد في المشروع الفكري عند محمد عابد الجابري، والأهمية القصوى التي تحتلها «الروح الرشدية» في مشروعه الفكري والأيديولوجي، باعتبارها سلاحاً حيوياً في معركة العقلانية والحداثة والديمقراطية والاشتراكية.

لا يتعلق الأمر بمعركة متخيلة أو مفترضة، بل بمعركة حقيقية على مستوى الفعل كما على مستوى العقل. واضح ذلك بشكل جلي في طبيعة الألفاظ والكلمات التي يستعملها الجابري، والتي تنتمي إلى القاموس الحربي، من مثل: «فلنحارب الروح السينوية»، أو التي تنتمي إلى القاموس السياسي والأيديولوجي، من قبيل «الظلامية السينوية» و«التقدمية الرشدية».

تعتبر الروح الرشدية بالنسبة للجابري سلاحاً لمحاربة

---

(٣٩) يقول الجابري: «إن الروح الرشدية يقبلها عصرنا، لأنها تلتقي مع روحه في أكثر من جانب، في العقلانية والواقعية والنظرة الأكسيومية والتعامل النقدي. تبني الروح الرشدية يعني القطيعة مع الروح «السينوية» الغنوصية الظلامية (. . .) إن الشعوب لا تستعيد في وعيها، ولا يمكن أن تستعيد إلا تراثها أو ما يتصل به. أما الجانب الإنساني العام في التراث البشري كله فهي تعيشه داخل تراثها لا خارجه». انظر: المصدر نفسه، ص٥٢ ـ ٥٣.

«التقليد» و«الرجعية» و«الظلامية» و«الماضوية» المهيمنة على الساحة الفكرية والسياسية العربية المعاصرة، وجسراً للعبور نحو مدينة «الأيديولوجية العربية الوحدوية التقدمية والاشتراكية»(٤٠).

إنها الصورة التي رسمها الجابري لابن رشد في **نحن والتراث**، وهي نفسها التي نجدها في دراساته وأبحاثه اللاحقة، ابتداءً من مشروعه الضخم «نقد العقل العربي» إلى سائر مؤلفاته وكتبه الأخرى(٤١) التي لم تخرج، في الأحوال كافة، عن

(٤٠) «إن الطرح الصحيح لهذه الإشكالية يجب أن يكون في نظرنا على الشكل التالي: كيف يمكن للفكر العربي المعاصر أن يستعيد ويستوعب الجوانب العقلانية و«الليبرالية» في تراثه ويوظفها توظيفاً جديداً في نفس الاتجاه الذي وظفت فيه أول مرة، اتجاه محاربة الإقطاعية والغنوصية والتواكلية وتشييد (مدينة) العقل والعدل، مدينة العرب المحررة، الديمقراطية والاشتراكية؟». انظر: المصدر نفسه، ص٥٣.

(٤١) لقد تناول الجابري ابن رشد في المؤلفات التالية: **نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي**، ص٢١١ ـ ٢٦٠؛ **تكوين العقل العربي**، نقد العقل العربي؛ ١، ط١٠ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٩م)، ص٣١٦ ـ ٣٢٣؛ **بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية**، نقد العقل العربي؛ ٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٦م)، ص٥٤٣ ـ ٥٥١؛ **العقل الأخلاقي العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية**، نقد العقل العربي؛ ٤ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠١م)، ص٣٨٠ ـ ٣٩٤؛ **التراث والحداثة: دراسات.. ومناقشات**، ط٣ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٦م)، ص١٧٥ ـ ٢٠١؛ **المثقفون في الحضارة العربية: محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد**، ط٣ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٨م)، ص١١٩ ـ ١٤٩؛ **ابن رشد: سيرة وفكر، دراسة ونصوص**، ط٣ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٧م)؛ **في نقد الحاجة إلى الإصلاح** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٥م)، ص٢١٢ ـ ٢١٨، ٢٢١ ـ ٢٢٣ و٢٢٨ ـ ٢٣١؛ **فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الإتصال أو وجوب النظر العقلي وحدود التأويل (الدين والمجتمع)**، مع مدخل ومقدمة تحليلية للمشرف على المشروع محمد عابد الجابري، سلسلة التراث الفلسفي العربي. مؤلفات ابن رشد؛ ١ (بيروت: مركز دراسات =

السياق العام لهذا المشروع النظري، وذلك على خلاف ما ذهب إليه بعض الباحثين المغاربة المعاصرين، الذي ميز بين رشديات الجابري في كتب نحن والتراث، ونقد العقل العربي، والمثقفون في الحضارة العربية، ومداخله ومقدماته التحليلية لكتب فصل المقال، ومناهج الأدلة، وتهافت التهافت، والكليات في الطب، والضروري في السياسة، من جهة أولى، وبين رشدياته في كتاب **ابن رشد سيرة وفكر** من جهة ثانية[٤٢].

وسبب هذا التمييز هو أن الجابري «خلع جلباب الأيديولوجي الذي كان يرتديه في **نحن والتراث** ليلبس عباءة الفقيه الباحث المدقق»[٤٣]، والفضل يرجع إلى أنه تحرك في فلك كتاب **المتن الرشدي** لجمال الدين العلوي[٤٤] الذي يعتبره

= الوحدة العربية، ١٩٩٧م)، ص٧ ـ ٧٦؛ **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملّة أو نقد علم الكلام ضداً على الترسيم الأيديولوجي للعقيدة ودفاعاً عن العلم وحرية الإختيار في الفكر والفعل**، مع مدخل ومقدمة تحليلية وشروح للمشرف على المشروع محمد عابد الجابري، سلسلة التراث الفلسفي العربي. مؤلفات ابن رشد؛ ٢، ط٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠١م)، ص٩ ـ ٨٨؛ **تهافت التهافت: إنتصاراً للروح العلمية وتأسيساً لأخلاقيات الحوار**، مع مدخل ومقدمة تحليلية وشروح للمشرف على المشروع محمد عابد الجابري، سلسلة التراث الفلسفي العربي. مؤلفات ابن رشد؛ ٣، ط٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠١م)، ص٥ ـ ٨٤؛ **الضروري في السياسة: مختصر كتاب السياسة لأفلاطون**، ص٩ ـ ٦٩، **والكليات في الطب مع معجم بالمصطلحات الطبية العربية**، مع مدخل ومقدمة تحليلية وشروح للمشرف على المشروع محمد عابد الجابري، سلسلة التراث الفلسفي العربي. مؤلفات ابن رشد؛ ٥ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٩م)، ص٩ ـ ٩٤.

(٤٢) إبراهيم بورشاشن، «الجابري وفيلسوف قرطبة»، في: بورشاشن [وآخرون]، **الجابري: دراسات متباينة**، ص٢٠.

(٤٣) المصدر نفسه، ص٢٢.

(٤٤) المصدر نفسه.

إبراهيم بورشاشن «أهم كتاب عن ابن رشد صدر في الفكر المغربي الحديث»[٤٥].

والحقيقة أنه فضلاً عمّا في هذا الحكم الأخير من إجحاف كبير في حق. الدراسات الرشدية التي تعاقبت في المغرب خلال العقد الأخير من القرن العشرين وبداية العقد الأول من الألفية الثالثة، وفي مقدمتها رشديات محمد المصباحي، فإنه من الصعب الحديث عن تطور حصلَ في قراءة الجابري لابن رشد مع تأليفه لكتاب **ابن رشد سيرة وفكر** تحت تأثير جمال الدين العلوي، فإذا كان الأخير في كتابه المذكور قد شدد على محورية الشروحات الرشدية للميتافيزيقا الأرسطية باعتبارها «العلم الكلي» الذي ينبغي قراءة كل المؤلفات الرشدية في ضوئه، فإن الجابري لم يعطِ لِإلهيّات ابن رشد أية أهمية، بل اعتبرها عديمة القيمة والفائدة بالمقارنة مع مؤلفاته «الأصيلة» التي شكلت محوراً لدراساته وأبحاثه وأشرف على إعادة تحقيقها ونشرها.

ففي جميع أبحاثه في الفكر الرشدي دافع الجابري عن أطروحة مركزية، حددت، كما يقول سالم يفوت، «مسار كل مؤلفاته التي سعت إلى تعميقها وتأسيسها وتأصيلها تاريخياً»[٤٦]، وهي أن الرشدية شكلت قطيعة إبيستيمولوجية مع الفلسفة الإسلامية المشرقية، السينوية والفارابية، على كافة المستويات، المنهجية والمفاهيمية والإشكالية، مما يجعلها ـ أي: الرشدية ـ مفتاحاً لتحررنا وتقدمنا الفكري والعلمي والسياسي، نظراً لما تميزت به

---

(٤٥) المصدر نفسه.

(٤٦) يفوت، «الجانب المنهجي في فكر الجابري،» ص٤٤.

من روح إصلاحية وتجديدية على مستوى الحكمة وعلى مستوى الشريعة، فقد أعاد ابن رشد ترتيب علاقة الحكمة بالشريعة، كما كشف مناهج الأدلة في عقائد الملَّة، ووضع قواعد لكتاب **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، وبين تهافت الخطاب المناوئ للفلسفة، كما لم يفته تسطير ما هو ضروري في العلم المدني.

هذا المقصد السياسي والأيديولوجي في رشديات الجابري هو ما أكد عليه الباحث التونسي فريد العليبي الذي يتفق مع الجابري في كون «ابن رشد مفتاحاً لمقاومة التعصب الديني والأصولية»، لكنه يختلف معه في أن هذه «المقاومة» «يجب ألا تنحصر في توظيف الرشدية، بل أن تشمل الجوانب النيّرة الثاوية في الموروث العربي مشرقاً ومغرباً، وما أنجزته الفلسفة والعلوم على صعيد كوني»[٤٧].

هكذا يسلم هذا الباحث مع الجابري بأولوية التوظيف الأيديولوجي للحكمة الرشدية، وذلك ضداً على كل قواعد الصناعة الفلسفية التي تقتضي دراسة ابن رشد من أجل ابن رشد وليس من أجل توظيفه في معارك أيديولوجية لا علاقة له بها.

هذه الصورة الأيديولوجية التي رسمها الجابري لابن رشد هي ما سيتم العمل في فصول هذا الباب على فتح مجال للحوار معها من خلال الوقوف عند أبعادها الثلاثة المتعلقة بـ«الإصلاح الديني» و«الإصلاح الفلسفي» و«الإصلاح السياسي».

---

(٤٧) فريد العليبي، «في رشديات الجابري،» ورقة قدمت إلى: **العقلانية والنهضة في مشروع محمد عابد الجابري: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية** (بيروت: المركز، ٢٠١٢م)، ص٣٠٣.

الفصل الأول

صورة الإصلاح الديني الرّشدي عند الجابري

ترتيب العلاقة بين الدين والمجتمع

«إن ترشيد «الإسلام السياسي» والتخفيف من التطرف الديني إلى الحد الأقصى، لا يمكن أن يتم بدون تعميم الروح الرشدية في جميع أوساطنا الثقافية ومؤسساتنا التعليمية».

الجابري، ابن رشد: **سيرة وفكر** (ص١١)

يحدد الجابري مشروع ابن رشد للإصلاح الديني في محورين اثنين: أولهما محور «تصحيح» الشريعة، وثانيهما محور «تصحيح» العقيدة. أما أفق هذا «الإصلاح» الرشدي، فيتمثل في إعادة ترتيب العلاقة بين الدين والمجتمع، من أجل تجاوز الاختلالات التي عرفها المجتمع العربي ـ الإسلامي في العصور الوسطى، نتيجة تفشي التأويلات الدينية للمتكلمين والفلاسفة، التي «أفسدت» عقيدة الجمهور، و«فرقت» الأمة مللاً وشيعاً.

ومما لا شك فيه أنّ الجابري وهو يقرأ هذا المشروع الرشدي، يستحضر، وبقوة، طبيعة العلاقة القائمة بين الدين والمجتمع في واقعنا العربي المعاصر، ومدى حاجتها إلى إعادة

النظر والتقويم، نظراً إلى التطورات الكبيرة التي عرفتها هذه العلاقة، وظهور تيارات سياسية تحاول تدبير مختلف القضايا المعاصرة انطلاقاً من مرجعيات دينية صريحة ومعلنة.

لقد فرضت هذه الظاهرة نفسها بشكل واضح على الساحة الفكرية العربية المعاصرة، وخلّفت نقاشاتٍ عديدةً وصراعاتٍ مختلفةً، انخرط فيها الجابري بقوة، محاولاً «فصل المقال» فيها انطلاقاً من قراءة معينة لابن رشد، أعلن عنها منذ كتابه الأول **نحن والتراث**، واستمر يؤكد عليها في جلّ دراساته اللاحقة للرشدية باعتبارها «مفتاحاً لكلّ مشاكلنا المعاصرة». حيث يقول في هذا الصدد: «كتبْنا منذ عشرين سنة، في مقدمة كتابنا **نحن والتراث**»، ما يلي: «ما تبقى من تراثنا الفلسفي؛ أي: ما يمكن أن يكون فيه قادراً على أن يعيش معنا عصرنا، لا يمكن أن يكون إلا رشدياً». ولم يكن ما يسمّى اليوم بـ«الإسلام السياسي» و«التطرّف الديني» حاضراً آنذاك في الساحة العربية والإسلامية بمثل حضوره اليوم. من أجل هذا صار من الضروري أن نضيف الآن إلى العبارة السابقة ما يلي: إن ترشيد «الإسلام السياسي» والتخفيف من التطرف الديني إلى الحد الأقصى لا يمكن أن يتم بدون تعميم الروح الرشدية في جميع أوساطنا الثقافية ومؤسساتنا التعليمية»[١]. وفي هذا السياق، يتفق المفكر الفرنسي المعاصر ألان دولبيرا مع الجابري في أن «الروح الرشدية» قادرة على أن تلهم الفكر الفلسفي المعاصر بعناصر القوة الضرورية لمواجهة

---

(١) محمد عابد الجابري، **ابن رشد: سيرة وفكر، دراسة ونصوص** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٨م)، ص١١.

النزعات الأصولية المتطرفة، في الأديان المختلفة[٢]، التي لا يمكن مواجهتها إلا بالمنطق الرشدي[٣].

انطلاقاً من هذه الخلفية الفكرية والأيديولوجية المعلنة بكل وضوح وصراحة، يحاول الجابري رسم صورة للإصلاح الديني عند ابن رشد، تفسّر شروط نشأته بعوامل تاريخية وعائلية وذاتية، وتحدده في محورين اثنين: هما تصحيح الشريعة وتصحيح العقيدة. أما أُفقه، فيحصره الجابري في إصلاح العلاقة بين الدين والمجتمع في زمن ابن رشد.

فلنتتبّع عناصر هذه الصورة واحدة بعد الأخرى.

أولاً: العوامل التي تحكّمت في الإصلاح الديني الرشدي

يحدد الجابري، كما أشرنا إلى ذلك سابقاً، شروط نشأة الإصلاح الديني عند ابن رشد بثلاثة عوامل رئيسة هي:

١ ـ عوامل تاريخية وفكرية وأيديولوجية

يربط الجابري بين المشروع الرشدي والمشروع الحزمي، باعتبار الأول امتداداً للثاني، امتداد تضمّن وتجاوز في نفس الوقت. فابن حزم الأندلسي أسّس مشروعه على أساس القول بالاقتصار على ظاهر النصوص الشرعية ضداً على المذاهب الفقهية الأربعة، والعودة إلى الأصول الدينية، خلافاً للفرق

---

(٢) Alain de Libera, *La Philosophie médiévale*, Quadrige Manuels (Paris: Presses Universitaires de France, 1993), p. 183.

(٣) الجابري، المصدر نفسه، ص١٨٥.

الكلامية، وخصوصاً المعتزلة والأشاعرة[٤].

وقد كان مشروع ابن حزم هذا، في اعتقاد الجابري، معبراً عن المشروع الأيديولوجي للدولة الأموية في الأندلس الذي واجهت به مشروعيْ عدويها اللدودين: المشروع الأيديولوجي للدولة الفاطمية في مصر، والمشروع الأيديولوجي للدولة العباسية في بغداد[٥].

وإذا كان «الزمن الأيديولوجي» للدولة العباسية في المشرق الإسلامي، تحدد بالعلاقة مع خصم واحد، هو التيار الشيعي الباطني، الذي وظّف الفلسفة الغنوصية كسلاح في معركته السياسية والأيديولوجية، فإن الزمن الأيديولوجي للدولة الأموية في الأندلس تحدّد بخصمين اثنين، وبمشروعين اثنين، فرضت الضرورة مواجهتهما في الآن نفسه[٦]، الأمر الذي دفعها إلى التأسيس لمشروع أيديولوجي بديل تمثل في مشروع ابن حزم[٧].

إن الجابري لا يكتفي فقط بالتفسير الأيديولوجي لهذا

---

(٤) أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد، **فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الإتصال أو وجوب النظر العقلي وحدود التأويل (الدين والمجتمع)**، مع مدخل ومقدمة تحليلية للمشرف على المشروع محمد عابد الجابري، سلسلة التراث الفلسفي العربي. مؤلفات ابن رشد؛ ١ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٧م)، ص٢٥.

(٥) أكد الجابري على هذه الفكرة في مواضع متعددة من كتبه: **نحن والتراث**، و**تكوين العقل العربي**، وفي مقدماته لثلاثية ابن رشد: **فصل المقال**؛ **مناهج الأدلة**، و**التهافت**، وفي كتاب **ابن رشد**: **سيرة وفكر**...

(٦) محمد عابد الجابري، **تكوين العقل العربي**، نقد العقل العربي؛ ١، ط٥ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩١م)، ص٢٩٦ ـ ٢٩٧.

(٧) المصدر نفسه، ص٢٩٩ ـ ٣٠١.

المشروع الحزمي، بل يُحلِّلُهُ أيضاً من منظور إبيستيمولوجي، باعتباره مشروعاً فكرياً فلسفياً يطمح إلى إعادة تأسيس «البيان»، وترتيب العلاقة بينه وبين «البرهان»، مع إقصاء «العرفان» إقصاءً تاماً[٨].

لقد وجدت دعوة ابن حزم إلى نبذ التقليد والعودة للأصول امتدادها في مشروعي ابن تومرت الديني والسياسي، ومشروع ابن باجة الفكري والفلسفي.

وهكذا، فقد استعاد المهدي ابن تومرت المشروع الديني الحزمي لتأسيس الدولة الموحدية، منطلقاً من نقد لاذع لقياس الشاهد على الغائب في مجالات الفقه والكلام واللغة، ومتخذاً من نقده هذا أساساً معرفياً لنقده الأيديولوجي للدولة المرابطية التي قاد ثورة ناجحة ضدّها[٩].

أما ابن باجة، فقد دشّن بدوره خطاباً يعمل بمنهج «نبذ التقليد والرجوع للأصول»، لكن هذه المرة ليس في المجال البياني (مجال الشريعة والعقيدة واللغة)، بل في المجال البرهاني؛ أي: المجال الفلسفي والعلمي[١٠].

وإذا كان منهج «نبذ التقليد والعودة للأصول»؛ يعني: في مجال البيان نبذ قياس الشاهد على الغائب، فإنه يقتضي العودة إلى العودة إلى أصول العقيدة، والوقوف عند ظاهر الشريعة،

---

(٨) المصدر نفسه، ص٣٠٩.

(٩) المصدر نفسه، ص٣١٢.

(١٠) المصدر نفسه.

ومراعاة مقتضيات «السماع» باعتباره أصلاً للغة العربية[١١]. أما في مجال البرهان، فإنه يقتضي، في ذلك الزمان، «قراءة أرسطو بواسطة أرسطو نفسه، بالانقطاع إلى نصوصه وحدها والإعراض عن تأويلات الهرمسية والأفلاطونية المحدثة وامتداداتها السينوية...»[١٢].

وهكذا يستنتج الجابري أن ابن تومرت مثّل السلطة السياسية التي أقرّت الجانب «البياني» من المشروع الحزمي كأساس أيديولوجي لنظام الدولة العقدي والتشريعي، في حين مثّل ابن باجة السلطة الفكرية التي عمقت جانبه «البرهاني» بتحويله إلى مشروع فلسفي يحلم بسعادة الفرد والمجتمع. و«إذن، فكما كان ابن تومرت يمارس السياسة في الدين بهدف تغيير الواقع السياسي القائم، كان ابن باجة يمارس السياسة في الفلسفة بهدف إنشاء «واقع» فكري جديد وحالم»[١٣].

في هذه الشروط السياسية والفكرية المتميزة بالتحرر من الإشكاليات الفقهية والكلامية والفلسفية المشرقية، والتي حرّرت الفكر في بلاد الغرب الإسلامي من هاجس التوفيق بين الحكمة والشريعة، ومن النزعة الهرمسية المسكونة بهاجس توظيف العلم لدمج الدين في الفلسفة ودمج الفلسفة في الدين، نشأت الظاهرة الرشدية وترعرعت، حيث استعادت «مشروع ابن حزم، عبر ابن

---

(١١) المصدر نفسه.

(١٢) المصدر نفسه.

(١٣) المصدر نفسه، ص٣١٣.

تومرت وابن باجة، ولكن على مستوى آخر أغنى وأعمق»[١٤].

وفي هذا الإطار، ينتقد محمد ألوزاد ما اعتبره «المحاولة الفاشلة» لعدد من الدارسين المعاصرين، ومن بينهم الجابري، «ربط موقف ابن رشد في الأصول بموقف ابن تومرت الذي تشهد نصوصه على ترجيحه في عدد من القضايا المذهب الأشعري في العقيدة والموقف الشيعي في الإمامة، وكل ذلك غريب عن مذهب ابن رشد وجداله مع المتكلمين، حيث تحول نقد الأشعرية إلى حملة قوية وعنيفة امتدت إلى سائر كتبه الجدالية»[١٥]. لكن ألوزاد نسخ في بحث لاحق موقفه هذا، في قراءته لكتاب **أعز ما يطلب** لابن تومرت، حيث اعتبره يتضمن روحاً فلسفيّة سمحت لابن رشد بنشر ردوده الفلسفية العنيفة على الأشاعرة، «يضاف إلى ذلك أن الكتاب مهّد السبيل لرسم سياسة موحدية تدين الفقه السياسي وتضعف من نفوذه فانتعشت سوق الفلسفة (...) في الأندلس والمغرب في الزمن الموحدي (...)»[١٦]. والحق أن المرء لا يمكنه إلا أن يستغرب الموقف القطعي الذي يتبناه صاحب كتاب **ابن رشد سيرة وفكر** في هذه المسألة بالذات، وسايره فيه ألوزاد بعدما عارضه في لحظة سابقة، خصوصاً وأنّ الحاجة ما تزال قائمة إلى تعميق البحث

---

(١٤) المصدر نفسه، ص٣١٦.

(١٥) محمد ألوزاد، «في الرشدية العربية المعاصرة: مقاربات «الكشف عن مناهج الأدلة» نموذجاً،» **مقدمات: المجلة المغاربية للكتاب**، العدد ١٥ (١٩٩٨م)، ص٣٥.

(١٦) محمد ألوزاد، «قول في «أعز ما يطلب» لابن تومرت الموحدي،» **مدارات فلسفية** (مجلة الجمعية المغربية للفلسفة)، العدد ١ (١٩٩٨م)، ص١٥٣ ـ ١٥٤.

والنظر في العوامل المؤثرة في نشأة الظاهرة الرشدية، وأنه ما يزال مبكراً، في ظل ما نتوفر عليه من دراسات وأبحاث رشدية، الجزم فيما إذا كانت مواقف ابن رشد من الفرق الكلامية ترجع إلى انتمائه لأسرة مالكية محافظة، أم لتأثره بالأفكار الحزمية أو التومرتية، أم لنزعته المشائية الأرسطية، أم لهذه العوامل مجتمعة؟

كيفما كان الأمر، فإن تلك هي العوامل، السياسية والفكرية، التي ساهمت، في نظر الجابري، في بلورة المشروع الإصلاحي الرشدي في الميادين الدينية والفلسفية والعلمية والسياسية، يهمّنا منها، في هذا الفصل، بُعدها الإصلاحي المرتبط بإعادة ترتيب الحقل الديني، على أن تتمّ العودة لصور الأبعاد الإصلاحية الرشدية الأخرى،كما يرسمها محمد عابد الجابري، في فصول لاحقة. لكنْ قبل تتبع معالم الصورة التي يركبها الجابري للإصلاح الديني الرشدي، لا بدّ من التطرق إلى العاملين الآخرين اللذين كان لهما نصيبٌ وافرٌ في تغذية النزعة التصحيحية ـ الإصلاحية عند فيلسوف قرطبة.

٢ ـ العامل العائلي

يعتبر الجابري أن انتماء ابن رشد إلى أسرة من أشهر الأسر الأندلسية، تميزت بمكانة مرموقة في مجتمعها، وحظيت بالجاه والقرب من حكام زمانها، نظراً لنفوذها المعنوي والعلمي الكبير؛ فقد كان جدّ ابن رشد من كبار فقهاء الأندلس، كما كان والده فقيهاً ومحدثاً بارزاً في قرطبة. وسواء تعلق الأمر بهذا الأب أو ذاك الجدّ، فكلاهما كان إلى «العلم أميل»، وآثر في نهاية حياته التفرغ

لمشاريعه العلمية، فالجدّ طلب الإعفاء من مهمة قاضي قضاة قرطبة ليتفرغ للعلم، وإتمام كتابه الضخم **البيان والتحصيل**[(١٧)]. كما أن الأبّ طلب إعفاءه من الوظيفة للتفرغ للتأليف والتدريس، وهو الأمر الذي سيكون له تأثير عميق على توجهات ابن رشد العلمية والفكرية؛ إذ أعطى الأولوية للعلم والمعرفة، والبحث عن الحقيقة والسعي وراء الفضيلة، رغبة في إعادة ترتيب أوراق عصره، الدينية والفلسفية والسياسية، على أسس علمية وبرهانية[(١٨)].

لا شك أن هذا العامل العائلي لعب دوراً مؤثراً في حياة ابن رشد وفي مسيرته العلمية، لكن مقاربة الجابري له تركت عدداً من الأسئلة معلّقة، وربما تعمد السكوت عنها، مثل علاقة انتماء ابن رشد لهذه الأسرة المالكية المذهب بمواقفه «السلفية» المعبر عنها خاصة في كتاب **مناهج الأدلة في عقائد الملة** والتي دفعت ابن تيمية إلى اعتبار ابن رشد «أقرب فلاسفة الإسلام إلى الإسلام»؟ ألا يمكن التفكير في أن مواقف ابن رشد من الأشاعرة ترجمة كلامية لفتوى جده الفقهية التي رفضت مذهبهم القائل بوجوب تقديم النظر بالنسبة لكلّ مكلف، باعتبارها لا أصل لها لا في سيرة السلف الصالح، والداعية إلى منع تداول كتبهم بين عامة المسلمين مخافة الفتنة وفساد العقيدة[(١٩)].

---

(١٧) أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد (الجد)، **البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل لمسائل المستخرجة**، تحقيق محمد حجي (بيروت: دار الغرب الإسلامي؛ دار الكتب العلمية، ١٩٨٨م).

(١٨) ابن رشد، **فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الإتصال أو وجوب النظر العقلي وحدود التأويل (الدين والمجتمع)**، ص٢٧ ـ ٢٨.

(١٩) يوجد نص الفتوى، في: جمال الدين العلوي، **المتن الرشدي: مدخل لقراءة جديدة**، المعرفة فلسفية (الدار البيضاء: دار توبقال، ١٩٨٦م)، ص١٩٨ ـ ١٩٩.

في مناقشته لهذه النقطة يرى عبد المجيد الصغير أنه يوجد في «الاختيارات المعبر عنها في تلك الفتوى ما يجعلنا نتبين بعض التشابه والتلاقي بين الجد والحفيد، خاصة فيما يتعلق بالإعراب عن بعض التوجهات والاختيارات العقدية السلفية (. . .)»[٢٠].

٣ ـ العامل الذاتي

أما على المستوى الذاتي، فإن الجابري يستشهد بمجموعة من الروايات التي تشهد لابن رشد بحسن السيرة، وسعة النظر، والاستقلال في الرأي، والاهتمام بالإصلاح المجتمعي، وهكذا يماهي الجابري بين السيرة الذاتية لأبي الوليد وسيرته العلمية. يقول موضحاً هذا الربط: «وإذا كان لنا أن نستخلص نتيجة أولية مما قلناه حتى الآن عن سيرة ابن رشد، فإن الواقعة التي تفرض نفسها هي أنه لا شيء يحكى عن حياته غير ما يتصل بمسيرته العلمية. والحق أن الأمر لكذلك بالفعل، فليس هناك ما يحكى عن حياة فيلسوف قرطبة خارج حياته العلمية، ليس لأننا نفتقد معلومات عن جوانب أخرى من حياته، بل لأن حياته لم تكن تعرف «جوانب أخرى» منفصلة عن نشاطه العلمي»[٢١].

وفيما يتعلق بارتباط ابن رشد بالبلاط الموحدي، فيؤكد

(٢٠) عبد المجيد الصغير، «الدلالة الفكرية والسياسية لحضور «مستصفى» الغزالي عند ابن رشد،» **مقدمات: المجلة المغاربية للكتاب**، العدد ١٥ (١٩٩٨م)، ص٤٦.

(٢١) ابن رشد، **فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الإتصال أو وجوب النظر العقلي وحدود التأويل (الدين والمجتمع)**، ص٧١.

الجابري على المرجعية العلمية لهذا الارتباط، كطبيب ومستشار، أعطى الأولوية في حياته لاهتماماته الفلسفية والمعرفية، وزهد في كل ما عداها من نوازع ورغبات تتعلق بالسلطة والمال[٢٢].

وسيراً على نهجه في الاحتفاء بابن رشد في كل مناسبة، يقف الجابري وقفة خاصة مع رواية صاحب **التكملة لكتاب الصلة**، والتي جاء فيها عن ابن رشد أنه «عني بالعلم من صغره إلى كبره، حتى حكي عنه أنه لم يدع النظر ولا القراءة منذ عَقِلَ، إلا ليلة وفاة أبيه وليلة بنائه على أهله، وأنه سوّد وصنف وقيد وألف واختصر نحواً من عشرة آلاف ورقة»[٢٣]. ولعلّ من الملاحظات التي يمكن تسجيلها هنا، بخصوص تعامل الجابري

---

(٢٢) يقول الجابري موضحاً مسألة جمع ابن رشد بين منصب الاستشارة في البلاط الموحدي وزهده في السلطة في الوقت ذاته: «فعلاً، كان ابن رشد يعيش في بلاط الموحدين طبيباً ومستشاراً علمياً، ولكنّه لم يكن خادماً تابعاً لهم، ولا كان متملقاً، ولا راغباً في الوظائف والسلطة؛ فهو من هذه الناحية لم يتأثر بمذهب الدولة، بل بالعكس كان له تأثير واضح منذ شبابه في السياسة الثقافية للموحدين مما جعل «مذهبهم» مفتوحاً لا هو بالأشعري الخالص ولا هو بالظاهري الخالص ولا بـ«السني» المتشدد». انظر مقدمة كتاب: أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد، **تهافت التهافت: إنتصاراً للروح العلمية وتأسيساً لأخلاقيات الحوار**، مع مدخل ومقدمة تحليلية وشروح للمشرف على المشروع محمد عابد الجابري، سلسلة التراث الفلسفي العربي. مؤلفات ابن رشد؛ ٣، ط٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠١م)، ص٥١ ـ ٥٢.

والملاحَظ هنا أن الجابري يناقض أطروحته الكبرى التي تربط الفلسفة الرشدية بالمشروع الأيديولوجي للدولة الموحدية، فهو يرى أن المشروع الرشدي نتاج للثورة الموحدية، وفي الوقت ذاته يؤكد في النص السالف الذكر أن ابن رشد هو الذي أثّر في المشروع الموحدي وليس العكس!

(٢٣) أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن أبي بكر بن الآبار، **التكملة لكتاب الصلة**، تحقيق عزت العطار الحسيني (القاهرة: مطبعة السعادة، ١٩٥٦م)، ج١، رقم ٤٩٦. نقلاً عن: المصدر نفسه، ص٧١.

مع ما يُروى عن سيرة ابن رشد، فهو غالباً ما يشكك في الروايات التي لا تخدم تصوره لابن رشد في حين يقبل كل رواية تخدم الصورة التي يرسمها لأبي الوليد دون أدنى تمحيص أو تدقيق، ولو لجزئياتها البسيطة. ولعلّ الرواية المذكورة أعلاه خير مثال على ملاحظتنا هذه.

وإذا كان ابن رشد «لم يترك أيّ نص في السيرة الذاتية، فإن نصوصه»، يقول الجابري، كلها سيرة ذاتية: تحكي مسيرته نحو «الحصول على الكمال الإنساني»(٢٤).

هذه العوامل الثلاثة، تفاعلت فيما بينها، وساهمت في ظهور المشروع الإصلاحي الرشدي في بلاد الغرب الإسلامي، وتحديداً الأندلس، مشروع شمل ميادين متعددة من بينها ميدان الإصلاح الديني، فكيف يرسم الجابري المعالم الأساسية لهذا المشروع؟

ثانياً: محاور الإصلاح الديني عند ابن رشد

يميّز الجابري بين مستويين للإصلاح الديني عند ابن رشد، كما تمّت الإشارة إلى ذلك سابقاً: مستوى تصحيح الشريعة، ومستوى تصحيح العقيدة.

فلنتناول كل واحد من هذين المستويين بالدراسة والتحليل:

---

(٢٤) ابن رشد، **تهافت التهافت: إنتصاراً للروح العلمية وتأسيساً لأخلاقيات الحوار**، ص٨٢.

١ ـ تصحيح الشريعة

يقف الجابري وقفة خاصة مع كتاب **بداية المجتهد ونهاية المقتصد** باعتباره كتاباً يضع القواعد الأساسية لفتح باب الاجتهاد الفقهي. وهكذا، لا يفوت الجابري أن يخوض معركة من أجل الانتصار لأبي الوليد، رداً على بعض الروايات التي ذهبت إلى القول إن هذا الكتاب قد نحله ابن رشد عن غيره، مستشهداً بروايات أخرى تثبت العكس، وتشهد «لحياته بحسن السيرة وسعة النظر والاستقلال في الرأي والاهتمام بالصالح العام»[٢٥]، ملاحظاً سيادة الروح الرشدية التحليلية ـ النقدية التي تسود في الكتاب، الذي «لا يستطيع كتابته إلا عقل فيلسوف حكيم بالمعنى الذي يعطيه ابن رشد «للحكمة»[٢٦].

لكنّ الجابري يستدرك بأن الكتاب المذكور يضع فقط أرضية يمكن، انطلاقاً منها، فتح باب الاجتهاد، إنه يمثل بداية لكل مجتهد، تقتضي الضرورة اطلاعه على اجتهادات كبار فقهاء الإسلام، ونقط الاتفاق والاختلاف بينهم، وهي عملية لا بدّ منها في أيّ ميدان من ميادين المعرفة البشرية، كما أنّه يمثل القدر الكافي من العلم الشرعي بالنسبة للمقتصد؛ أي: لمن لا تتوفر فيه شروط الاجتهاد الشرعي.

لذلك «يعتقد الجابري أن ابن ارشد إذا كان قد اقتصر على التأسيس للاجتهاد النظري في **بداية المجتهد**، فإنه مارس الاجتهاد على المستوى العملي والتطبيقي يوم كان قاضياً في

---

(٢٥) الجابري، **ابن رشد: سيرة وفكر، دراسة ونصوص**، ص٩٥.

(٢٦) المصدر نفسه.

اشبيلية أولاً، ثم قرطبة ثانياً. وقد شهد له المترجمون لحياته بحسن السيرة وسعة النظر والاستقلال في الرأي والاهتمام بالصالح العام»[٢٧].

لكن أبرز اجتهاد فقهي لابن رشد تمثل في التأصيل الشرعي للفلسفة في بيئة تهيمن عليها الحقيقية الدينية بكيفية مطلقة.

هكذا يصف الجابري كتاب **فصل المقال** بأنه «كتاب فتوى نقض واستئناف يصدرها قاضٍ متمرسٌ ومجتهدٌ»[٢٨]، من «موقع الفقيه المجتهد وليس الفيلسوف المدافع عن الفلسفة»[٢٩].

ففي هذا «المقال»، يقوم ابن رشد بنقض الفتوى الشهيرة التي أصدرها أبو حامد الغزالي، في المشرق الإسلامي، القاضية، من جهة أولى، بتكفير فلاسفة الإسلام، وعلى رأسهم الفارابي وابن سينا، ومن جهة ثانية بتحريم الاشتغال بالفلسفة والاطلاع على كتب الفلاسفة.

لقد اعتبر عددٌ من الدارسين أن هذه الفتوى مثلت «ضربة قاضية للفلسفة»، لم تقمْ لها قائمة بعدها في المشرق الإسلامي، حتى بزغ فجرها من جديد، في جزيرة الأندلس، على الضفة الغربية من العالم العربي. وهي الأطروحة التي يتبناها محمد عابد الجابري، دون أدنى حذر أو تردد؛ لأنها تدعم الصورة التي رسمها لفيلسوف «الفردوس المفقود» باعتباره الفيلسوفَ الذي عرفتْ معه الفلسفةُ الإسلامية قمتها و«نهايتها» في العالم

---

(٢٧) المصدر نفسه.

(٢٨) المصدر نفسه، ص٩٥.

(٢٩) المصدر نفسه.

الإسلامي. وهي أطروحة تحتاج إلى إعادة نظر ومراجعة على أكثر من صعيد ومستوى[٣٠]. وهذا ما سيتمّ الحديث عنه من بعد، ولنواصل الآن رحلتنا مع المقاربة الجابرية لهذه الفتوى.

ينطلق الجابري من رؤيته للتراث التي أعلن عنها منذ كتابه الأول **نحن التراث**[٣١]، والقائمة على التفسير السياسي والأيديولوجي لكلّ مناحي المعرفة في الإسلام؛ فكلّ طرق الفقه واللغة والكلام والفلسفة والتصوف... تنطلق من السياسة. هكذا ميّز الجابري في التراث، كلّ التراث، بين المضمون الأيديولوجي والمحتوى المعرفي، وهو إذ لا يكثرت كثيراً لهذا «المحتوى المعرفي» باعتباره جزءاًمن الماضي الذي لا يفيدنا في شيء، فإنّه في المقابل لا يعتبر ذلك «المضمون الأيديولوجي» جزءاً من صراعات الماضي وخصوماته التي انتهت وانقطعت أيّ صلة لنا بها اليوم، بل إنّ له «حياة أخرى يظل يحياها على مر الزمن في صور مختلفة»[٣٢].

إنّ الجابري يعتقد أن صلتنا بذلك «المضمون الأيديولوجي» مستمرة لم تنقطع يوماً؛ فالسينوية والغزالية والحنبلية... إلخ، ما

---

(٣٠) لقد استمرت الفلسفة الإسلامية بالمشرق الإسلامي رغم كل ما قيل عن «ضربة الغزالي القاضية»، حتى عرفت قمتها مع الفيلسوف صدر الدين الشيرازي كما سيتم بيان ذلك في موضعه من الباب الرابع من هذا البحث.

(٣١) محمد عابد الجابري، **نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي**، ط٥ (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٦م).

(٣٢) عبد السلام بنعبد العالي، «بين البناء والتقويض،» في: أحمد برقاوي [وآخرون]، **التراث والنهضة: قراءات في أعمال محمد عابد الجابري**، إعداد كمال عبد اللطيف (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٤م)، ص٥٦.

تزال حية قائمة، بل ومهيمنة، وبها يفسر كلّ النزعات «الرجعية» و«الظلامية» المهيمنة على الساحات الفقيهة والثقافية والفكرية في العالم الإسلامي اليوم. هذه النزعات التي تشدنا إلى «الخلف» و«الوراء»، إلى «التخلف» و«الانحطاط»، لا يمكننا القطيعة معها إلا إذا تسلحنا بسلاح «الرشدية»، فهي «مفتاح تقدمنا وتحررنا»، على المستويات كافة، الفلسفية والعلمية والدينية.

واضح إذن، أن سبيل الإصلاح الديني عموماً، والإصلاح الشرعي الفقهي خصوصاً، بالنسبة لمحمد عابد الجابري، تتوقف على مدى تجاوزنا للروح السينوية الغزالية، وتأثيراتها على ساحة التنظير الفقهي في مختلف عواصم الفقه الإسلامي، اعتماداً على الروح الرشدية ومخزونها العقلاني الاجتهادي المنفتح على «الأصالة» و«المعاصرة».

هكذا إذن كانت السياسة قدْ وقفت في الماضي، في مشرق العالم العربي كما في مغربه، وراء تشجيع الفلسفة وتقريب المشتغلين بها تارة، وإبعادها وتحريمها وإقصاء الفلاسفة إلى درجة «المحنة» تارة أخرى، وذلك بحسب ما تقتضيه الضرورات الأيديولوجية والاعتبارات السياسية. لذلك، فإن هذه الاعتبارات وتلك الضرورات تفرض علينا اليوم استعادة ابن رشد لفتح باب الاجتهاد في الفقه وتبيئة الفلسفة من جديد في أفق ترتيب عقلاني لعلاقة مجتمعاتنا المعاصرة بالدين، والتي تطرح فيها المسألة الدينية اليوم بحدة.

هكذا يعتقد الجابري أن إصلاح الفقه الإسلامي اليوم؛ يعني: استرجاع الروح الرشدية الفقهية؛ فابن رشد نموذج الفقيه المعاصر الذي يريده الجابري؛ لأنه يتميز بالثقافة المزدوجة

«الأصيلة» و«المعاصرة» في الوقت نفسه. من هنا لن يكتفي الجابري، فيما يتعلق بفتوى ابن رشد حول شرعية الفلسفة، بالقول بـ«صلاحية» مضمونها الأيديولوجي، بل إنّه يعتقد بـ«صلاحية» محتواها المعرفي أيضاً. وتلك مفارقة كبرى في رؤية الجابري للتراث الرشدي تتناقض مع ما أعلن عنه منذ دراساته التراثية الأولى، من أن «المحتوى المعرفي» للتراث عموماً لم يعد صالحاً لنا اليوم. ففي غالب الأحيان، ما يجد الجابري نفسه، أمام إعجابه الكبير بابن رشد، مضطراً لعدم الوفاء بكافة بنود تعاقده مع قارئه التي أعلن عنها في كتاب **نحن والتراث**[٣٣].

إنها نفس خطوات المنهج وعناصر الرؤية التي ستحكم مقاربة الجابري للجانب الآخر من الإصلاح الديني الرشدي، وهو الجانب العقدي ـ الكلامي.

فلنتتبع هذه المقاربة إذن:

٢ ـ تصحيح العقيدة

يدلّ استعمال مفهوم «تصحيح العقيدة» على أن ثمة فساداً قد لحق بها، تدعو الحاجة إلى تجاوزه وإصلاحه. هذا بالضبط ما يذهب إليه الجابري في قراءته لكتاب **مناهج الأدلة في عقائد الملة**[٣٤]. فقد أصاب عقائد الأمة خلل كبير بسبب تأويلات

---

(٣٣) الجابري، **نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي**.

(٣٤) أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد، **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة أو نقد علم الكلام ضداً على الترسيم الأيديولوجي للعقيدة ودفاعاً عن العلم وحرية الإختيار في الفكر والفعل**، مع مدخل ومقدمة تحليلية وشروح للمشرف =

علماء الكلام «الفاسدة»، التي تم التصريح بها للجمهور، فنتج عنها «شنآن وتباغض»، وتمزيق للشرع وتفريق للناس «كلّ التفريق»[٣٥]. وبالتالي يعتبر أن الشاغل الذي كان يؤطر تفكير أبي الوليد شاغل اجتماعي سياسي، يتمثل في الأضرار التي نجمت عما قامت به الفرق الكلامية على مستوى التشويش على عقيدة المسلمين.

يتعلق الأمر، في نظر الجابري، بقضية قديمة ـ جديدة، إنها قضية العلاقة بين الدين والمجتمع، مما جعل كتاب **مناهج الأدلة في عقائد الملة** يكتسب، سواءً على مستوى محتوياته المعرفية أو مضامينه الأيديولوجية، أهميته القصوى بالنسبة لأوضاعنا المعاصرة؛ إنه «أقرب ما يكون إلى مشاغل عصرنا، إلى حال العقل العربي «المعاصر» الذي ما زالت تتحكم في كثير من حامليه تلك التصورات التي قررها المتكلمون حول الطبيعة والإنسان وعلاقة الله بهما، والتي رآها ابن رشد بالأمس أبعد ما تكون عن الحقائق العلمية الفلسفية بعدها عن مقصد الشرع ومن الغاية التي توخّاها الدين»[٣٦].

من هنا يعتبر الكتاب المذكور معبراً عن مشروع ابن رشد للإصلاح الديني، خصوصاً في المجال العقدي، الذي يمكن النظر إليه من مستويين اثنين: مستوى أول يتعلق بـ«تصحيح عقائد الشريعة مما دخلها من التغيير والرجوع بها إلى الظاهر من الشرع

= على المشروع محمد عابد الجابري، سلسلة التراث الفلسفي العربي. مؤلفات ابن رشد؛ ٢، ط٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠١م).

(٣٥) المصدر نفسه، ص٦٨.

(٣٦) المصدر نفسه، ص٧٠.

التي حمل الجمهور عليها»، ومستوى آخر يهدف إلى «وضع قانون للتأويل يبين للعلماء ما يجب تأويله وما لا يجوز وكيف؟». هكذا إذن تمثل البُعد الإصلاحي العقدي عند ابن رشد في دفاعه عن «العلم» من جهة، وعن «حرية الإرادة» الإنسانية من جهة أخرى.

ورغم أن المقصود بالعلم، بالنسبة لابن رشد طبعاً، ذلك التصور العلمي الفلسفي للكون، الذي شيده العقل الأرسطي بعيداً عن أيّ شاغل آخر غير طلب الحقيقة، فإن الجابري يعتبر أن دفاع «ابن رشد (...) بقوة وإخلاص عن العلم والحرية وأيضاً، بشكل لم يسبق إليه، على قضايا الدين الخاصة؛ كالنبوة وكمال الشريعة الإسلامية...، قياساً على ما تقدمها من شرائع، مناقشاً قضيّة الحرية الإنسانية ومسألة القضاء والقدر ومسألة السببية وما نسميه اليوم بالحتمية، مناقشة علمية عميقة أقرب إلى الفكر العلمي الحديث، خاصة نظرية «تلاقي سلاسل الأسباب» التي فسّر بها كورنو مسألة الحتمية»[٣٧].

لقد واجه المشروع الرشدي بالأمس، كما يواجه المشروع الجابري اليوم، فرقاً «محدثة» وأقاويل «مبتدعة»، واجه ابن رشد الباطنية والمعتزلة والأشاعرة. وها هو الجابري يجد نفسه أمام استمرارية الهيمنة العقدية للفرقة الكلامية التي بسطت نفوذها على العالم الإسلامي منذ ما قبل زمن ابن رشد إلى اليوم، وهي الأشعرية، التي لن نجد سلاحاً قادراً على تفكيك بنيتها، وتحليل طريقتها في إثبات العقائد الإسلامية، ويكشف عن تهافتها من

---

(٣٧) المصدر نفسه.

الناحية المنطقية، وتعارضها مع الطريقة التي «حمل الشرع الناس عليها» كما وردت في القرآن الكريم، غير سلاح الرشدية.

وبجملة واحدة، لقد بين ابن رشد تناقض المذهب الأشعري مع منطق الشرع الإسلامي من جهة، ومع منطق العلم في عصره من جهة ثانية، وهي المهمة ذاتها التي ينبري لها الجابري لمواجهة التيارات «الرجعية» و«الماضوية»، المخالفة لاختياراته، «التقدمية» و«الحداثية»، وبيان مدى تعارضها لا مع منطق «التقدم» و«الحداثة»، كما يتصوره الجابري، بل مع ما يقره النص الديني نفسه من أحكام وتصورات وعقائد(٣٨). لا يتعلق الأمر هنا بمجرد تأويل لقراءة الجابري لابن رشد؛ لأنه يعلن عن «قراءته» هذه بنفسه في أكثر من مناسبة، في دراساته الرشدية، وتلك نقطة وقفنا عندها في أكثر من موضع في هذا البحث، ولكن المستغرب هنا، تسليم الجابري بذلك الاعتقاد الرشدي بالتطابق التامّ بين ما يستفاد من ظاهر الشرع الإسلامي وما يقرره العلم الأرسطي ونسقه الفلسفي، باعتبارهما وجهين لحقيقة واحدة، دون أدنى مناقشة أو تمحيص لهذه المسلمة(٣٩). بل نجده يكتفي فقط بتعليق يوضح فيه ما هو واضح، وهو أن «إعجاب ابن رشد بأرسطو لا يوازيه ولا يتفوق عليه إلا إعجابه بالقرآن وإيمانه به. ومن هنا إشارته إلى تلك السعادة التي يحس بها من يجمع بين المعقول والمحسوس»(٤٠).

---

(٣٨) المصدر نفسه، ص٧٣.

(٣٩) المصدر نفسه، ص٧٦.

(٤٠) المصدر نفسه.

لا يُستغرب هنا إعجاب الجابري الشديد بأبي الوليد، بل المستغرَب هو أن يقوده هذا «الإعجاب» إلى التغييب المطلق لأبسط أدوات الدرس الفلسفي، من نقد ومساءلة، التي كثيراً ما شدّد الجابري على أهميتها وأكّد على ضرورتها، بالنسبة لكلّ تفكير يريد أن يكون فلسفياً.

وبالرغم من أن الجابري «يقرّ بأن إصلاح ابن رشد للشأن الديني في عصره ظل حبيساً للمنطق الفلسفي الأرسطي، فإنّه مع ذلك يصف هذا الإصلاح بأنه دفاع عن العلم والحرية من داخل الدين وبواسطته»، و«أيضاً لفائدة فهم متفتح للدين وثوابته»[٤١]. أما تأويلات المتكلمين التي لم تتقيد بأقاويل العلم الأرسطي ومنطقه، فلا يتردد في القول بأنها «اتخذت شكلاً وثوقياً دوغمائياً منغلقاً»[٤٢]. وتبرير ذلك أن «الاقتصار على فهم النصوص الدينية على ما كان يفهم بها زمن النبوة بوصفها تقصد أول ما تقصد إلى العمل على غرس الفضيلة، وليس إلى إعطاء تصور نهائي للكون وظواهره»[٤٣].

يعترض محمد ألوزاد على هذه القراءة الجابرية لكتاب **مناهج الأدلة في عقائد الملة**؛ لأن قارئ هذا الكتاب، في نظره، لن يعثر على «الرشدية التنويرية» التي تدعم حرية العقيدة والفكر، بل سيجد «رشدية سجالية تتنافس على الترسيم العقائدي وتصادر حقّ الاختلاف وتفرض وصاية على إيمان

---

(٤١) المصدر نفسه، ص٨٤.

(٤٢) المصدر نفسه.

(٤٣) المصدر نفسه.

الجمهور وتأويل الخاصة»[٤٤].

لقد كان الهاجس الأساسي لابن رشد، في نظر الجابري، من تأكيده على هذا المنهج، هو تجاوز المزالق الخطيرة التي أدّت إليها التأويلات الكلامية، وما ترتب عنها من نزعات تكفيرية كانت لها آثار دينية وسياسية خطيرة. لكن ألم يسقط ابن رشد نفسه في هذه النزعة التكفيرية؟ ألم يدع في كتابه **تهافت التهافت** إلى «وحوب قتل الزنادقة»؟ هذه وغيرها من الأسئلة لا ندري ما هي المبررات العلمية التي تجعل مَن وصفهم ناصيف نصار بـ«المعجبين بابن رشد» يسكتون عنها[٤٥]؟

يتعلق الأمر إذن بمشروع إصلاحي يهدف إلى إعادة ترتيب العلاقة بين الدين والمجتمع، كما تمت الإشارة إلى ذلك سابقاً، وقد آن الأوان لتفصيل القول في هذه المسألة.

ثالثاً: الأفق السياسي للإصلاح الديني: ترتيب العلاقة بين الدين والمجتمع

يعتقد الجابري أن التأويلات الكلامية للعقائد الدينية لم تكنْ في نظر ابن رشد من أجل حفظ عقيدة المسلمين، بل من أجل أغراض سياسية تسترت بالعقيدة الإسلامية، الأمر الذي سبّب فوضى مجتمعية، تمثلتْ في مختلف ألوان التفرقة التي مزقت

---

(٤٤) ألوزاد، «في الرشدية العربية المعاصرة: مقاربات «الكشف عن مناهج الأدلة» نموذجاً»، ص٣٦.

(٤٥) ناصيف نصار، **الإشارات والمسالك: من إيوان ابن رشد إلى رحاب العلمانية** (بيروت: دار الطليعة، ٢٠١١م)، ص٢٠.

الأمة الإسلامية إلى فرق وشيع متصارعة ومتحاربة، يكفر بعضها بعضاً، وتدعي كلّ واحدة منها أنها تمثل الفرقة الناجية، الأمر الذي أحدث خللاً في علاقة الدين بالمجتمع.

وتعتبر عملية إشاعة التأويل بين عامة الناس، دون ضوابط وقواعد، من بين أبرز الأسباب التي أدت إلى هذه الفتنة الفكرية والاجتماعية. فالتأويل، في نظر الجابري، «ممارسة للسياسة بواسطة الدين ولغته في زمن ومجتمع لم تكن لغة السياسة قد استقلت بمصطلحاتها وقضاياها»(٤٦).

إن هذا التأويل للنصوص الدينية؛ يعني: في نظر الجابري، «فرض نوع معيّن من الفهم للدين كان هو الوسيلة التي تمارس بها السياسة فكرياً وأيديولوجياً ضداً على الخصم السياسي دولة كان أومعارضة»(٤٧). وهذا ما جعله يفسّر رفض ابن رشد إفشاء «أسرار» التأويل للجمهور بمعنى واحد وأوحد، هو رفضه، بل شجبه، «ممارسة السياسة في الدين»، ما دام التأويل في الإسلام كان ولا يزال هو الوسيلة المفضلة لممارسة السياسة بعيداً عن مجالها الطبيعي(٤٨).

هكذا يصرّح الجابري أنه المفكر الوحيد من بين الدارسين العرب والمستشرقين لابن رشد، الذي انتبه لهذه المسألة

---

(٤٦) ابن رشد، **فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الإتصال أو وجوب النظر العقلي وحدود التأويل (الدين والمجتمع)**، ص٧٦.

(٤٧) المصدر نفسه.

(٤٨) المصدر نفسه.

(=العلاقة بين الدين والمجتمع)[٤٩]. ومن دون الوقوف طويلاً عند مدى صحة هذا الادعاء من عدمه، تكفي الإشارة إلى الموقف ذاته الذي سبق إبرازه للمفكر الفرنسي ألان دوليبرا الذي يعتقد بصلاحية الترتيب الرشدي للعلاقة بين الدين والمجتمع بالنسبة لكل المجتمعات المعاصرة، وليس فقط المجتمعات العربية؛ وهو ذات التصور الذي نجده عند محمد أركون حينما يعتقد أن راهنية الفلسفة الرشدية تتمثل في كونها سلاحاً فعالاً يمكن توظيفه للحد من هيمنة التيارات «الأصولية» «المتزمتة» و«المنغلقة»[٥٠].

إن الهواجس المجتمعية المعاصرة للجابري نجدها ثاوية وراء تأويله للموقف الرشدي. ذلك أن العلاقة بين الدين والمجتمع تفرض نفسها بقوة في المجتمع العربي المعاصر، ومنه المجتمع المغربي، خصوصاً بعد الثورة الإسلامية في إيران. فقد أصبح «الإسلام» حاضراً بشكلٍ واضحٍ وصريحٍ في ميدان الصراع السياسي والاجتماعي، وبما أنّ الجابري فاعلٌ سياسيٌّ بالدرجة الأولى، فقد قدر له أن يشهد معظم أشكال الصراع السياسي في المغرب الأقصى، لا من موقع «المهتم» أو المتتبع فقط، بل من موقع المنخرط المتحزب لطرف معين من أطراف هذا الصراع.

هكذا يلاحظ كل متتبع لمسيرة صاحب **نحن والتراث** أنه

(٤٩) المصدر نفسه، ص٥٠.

(٥٠) انظر محاضرة محمد أركون المتضمنة في كتاب:

Multiple Averroès: Actes du Colloque international organisé à l'occasion du 850 [anniversaire de la naissance d'Averroès, Paris, 20 - 23 septembre 1976], édite par Roger Arnaldez (Paris: Les Belles lettres, 1978).

خاض صراعاً مزدوجاً، على الصعيدين السياسي والفكري، بل إنّنا لا نبالغ إذا قلنا إنه وظّف الفلسفة توظيفاً سياسياً، وبمعنى أدق، وظّف الفلسفة الرشدية توظيفاً أيديولوجياً لفرض ترتيب معين للعلاقة بين الديني والاجتماعي يتلاءم مع اختياراته الفكرية والسياسية التي يصفها بـ«الحداثية» و«التقدمية». لكن علي أومليل لا يشاطره هذا الرأي، فهو يجيب عن السؤال: «هل موقف ابن رشد من المسألة الدينية من شأنه أن يطور الفكر الديني؟»[(٥١)] بالسلب؛ لأن فيلسوف قرطبة يعتقد أن الخاصة وحدهم لهم حق التفكير وتأويل النص الديني، وينبغي أن يبقى هذا التأويل منحصراً في دائرة ضيقة جداً وهي دائرة الخاصة، أو خاصة الخاصة. لذلك يعقب أومليل «ينبغي ألا نحمل عقلانية ابن رشد أكثر مما تحتمل. فهو فيما يتعلق بالمسألة الدينية قد قصر الحق في إعمال العقل فيها على العامة»[(٥٢)].

حاصل القول إذن في هذا الفصل، إن «رشدية» الجابري لم تقفْ عند حدود استدعاء ابن رشد الفيلسوف من خلال قراءة معينة لكتبه، بل تفسر المشروع الرشدي تفسيراً سياسياً، وتوظفه توظيفاً سياسياً في الصراعات المعاصرة، لم يقف الجابري عند التفسير الأحادي الجانب، ليُدلي بآراءٍ فقهيةٍ في عدد من القضايا المعاصرة، ابتداءً من قضايا المرأة وحقوق الإنسان، وحكم الأقلية غير المسلمة في المجتمعات الإسلامية... إلخ، وصولاً

---

(٥١) علي أومليل، «قضايا ومراجعات،» ورقة قدمت إلى: **الفلسفة والحداثة في المشروع الفكري لعلي أومليل: ندوة فكرية،** تقديم: المختار بنعبدلاوي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١١م)، ص١١١.

(٥٢) المصدر نفسه، ص١١٢.

إلى خوض تجربة اقتراح مدخل «جديد» لفهم النص القرآني وتفسيره. والهدف من كل ذلك هو «ترشيد «الإسلام السياسي»، والتخفيف من التطرف الديني إلى الحد الأقصى»[٥٣]، بعدما يئِس الجابري من المحاولات الرامية إلى محاربته والقضاء عليه نهائياً.

---

(٥٣) الجابري، ابن رشد: **سيرة وفكر، دراسة ونصوص**، ص١١.

الفصل الثاني

صورة التصحيح الفلسفي الرشدي عند الجابري

ترتيب العلاقة بين الملَّة والحكمة

«إن ابن رشد هو الآن أقرب منا من أي وقت مضى، ليس فقط بسبب حاجتنا إليه وتزايد عمق وعينا اليوم بهذه الحاجة وأبعادها، بل أيضاً لأن وسائل العمل أصبحت الآن متوفرة».

الجابري، **ابن رشد: سيرة وفكر** (ص٢٦٥)

ترتسم صورة التصحيح الفلسفي عند ابن رشد، في نظر محمد عابد الجابري، في بعدين اثنين متكاملين: فهو يرسم لأبي الوليد صورة القاضي في الفلسفة الذي يقف موقفاً عدلاً بين الخصمين الكبيرين: الغزالي وابن سينا ويفصل في مختلف النزاعات بينهما[(١)]، وذلك بكشف انحرافات ابن سينا عن أصول الفلاسفة، وبيان تهافت اعتراضات الغزالي على هؤلاء الفلاسفة[(٢)]. ويرسم له، من جهة أخرى، صورة الفيلسوف

---

(١) محمد عابد الجابري، **ابن رشد: سيرة وفكر، دراسة ونصوص** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٨م)، ص١٣٦.

(٢) محمد عابد الجابري، **التراث والحداثة: دراسات.. ومناقشات**، ط٣ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٦م)، ص١٩٦.

الأصيل الذي لم يقف عند حدود التقليد الأعمى لأرسطو، بل إنه تجاوزه [=أرسطو] في أكثر من مسألة إلى ما يقتضيه مذهبه(٣). أما أفق هذا التصحيح الرشدي فيتحدد، عند الجابري، في ترتيب العلاقة بين الملة والحكمة، ترتيباً يقوم على أساس الفصل بينهما كبديل عن منهج الدمج والتوفيق الذي سلكه فلاسفة المشرق الإسلامي.

أولاً: صورة القاضي في الفلسفة

يعتقد الجابري أنه إذا كانت الخلفيات الأيديولوجية هي التي حركت الخصومة بين الغزالي وابن سينا الذي حاول انطلاقاً من «انتمائه للمذهب الشيعي الاثنى عشري»، تأسيس بديل كلامي لعلم الكلام الأشعري، الأمر الذي وقف ضده الغزالي دفاعاً عن مذهبه الأشعري ضداً على كلّ الأطروحات المعارضة(٤).

إذا كان الأمر كذلك في المشرق الإسلامي، فإن ابن رشد، وبحكم انتمائه للغرب الإسلامي، لم يكن، في نظر الجابري، معنياً بالخلفية الأيديولوجية لموقف كلّ من الغزالي وابن سينا، لذلك اتّخذ موقف القاضي الذي اعتمد في أحكامه على الإثباتات والشهادات التي توجد أمامه فقط(٥). وهي نفس الصورة (=القاضي في الفلسفة) التي يرسمها الباحث المغربي محمد المصباحي لابن رشد في أكثر من موضع من أبحاثه

---

(٣) المصدر نفسه.

(٤) المصدر نفسه، ص١٣٩ ـ ١٤٠.

(٥) المصدر نفسه.

الرشدية، مع فارق أساسي وهو أن المصباحي وقف مع ابن رشد وضده في الوقت ذاته، كما سيتمّ بيان ذلك في موضعه من الباب الرابع من هذا البحث، في حين تقمّص الجابري دور المحامي الذي لا يهمّه إلا الانتصار لأبي الوليد، أو على الأرجح للصورة التي رسمها له.

هكذا يقف الجابري عند نقد صاحب **تهافت التهافت** للغزالي الذي يجمله في كونه لم يلتزم طريق البرهان في كتابه **تهافت الفلاسفة**، بل اتبع سبيل السفسطة، ولم يبين تناقضات أرسطو كما ادعى، بل تعامل فقط مع نصوص ابن سينا الذي نزل بالعلم الإلهي إلى مستوى علم الكلام ومنهجه الجدالي(٦). وفي الوقت ذاته أنحى باللائمة على ابن سينا الذي سلك مسلك المتكلمين وتبنى إشكالياتهم وأتى بتأويلاتٍ وآراءٍ ليست من الفلسفة بشيء، فأساء للدينِ وللفلسفةِ معاً، كما أساء لهما أبو حامد الغزالي(٧).

لقد سجل ابن رشد مجموعة من الملاحظات على اعتراضات الغزالي على الفلاسفة، أهمّها أنه عمد إلى الخلط بين مواقفهم؛ فهو يدعي الرد على أرسطو بينما يكتفي بتعميم ما قاله عن ابن سينا على سائر الفلاسفة، ثم يحكم بالكفر على الجميع في قضايا لم تكن تشغل الحكماء القدامى بالقدر الذي كانت تشغل بال المتكلمين المسلمين(٨). على خلاف ذلك يرى

---

(٦) المصدر نفسه، ص١٤١.

(٧) المصدر نفسه.

(٨) المصدر نفسه، ص١٤٢.

فيلسوف قرطبة وقاضي قضاتها أن القدامى يعظمون الشرائع الدينية، وكانوا أشد الناس إيماناً بها؛ لأنها تدبير للإنسان بما يحقق سعادته الشخصية، ولم يكن جائزاً عندهم التكلّم والجدل في هذه العقائد الدينية التي كانوا يقدرونها أيّما تقدير(٩). وقد استشهد الجابري بنصوص طويلة، وبشكل مبالغ فيه، لإثبات هذه المسألة(١٠).

ومن هذه الجهة يعدّ تكفير الغزالي للفلاسفة خطأً شرعياً؛ لأنّ الأمر يتعلق بنقاش حول مسائل اجتهادية لا تستوجب التكفير، إذ لا يوجد في القرآن نصّ يستعمل ألفاظ الحدوث والقِدم وعلم الجزئيات...، فهذه كلّها اصطلاحات المتكلمين، بالإضافة إلى أن الاختلاف الوارد في وصف أحوال المعاد لا يبرر مذهب التكفير الذي سلكه الغزالي.

كما أخطأ الغزالي في حق الحكمة لأنه سلك منهج التشويش على الفلاسفة، وهذا لا يليق بالعلم والعلماء(١١). وهنا ينوه الجابري، مرة أخرى، بابن رشد، القاضي العادل الذي «كان كذلك رجل أخلاق»، الملتزم بأدبيات الحوار(١٢)، الذي لا يتردد في مساندة الغزالي إن كان الحق بجانبه(١٣). وعلى النقيض من هذه الصورة المثالية التي يرسمها الجابري لابن رشد،

---

(٩) المصدر نفسه.

(١٠) المصدر نفسه، ص١٤٢ ـ ١٤٣.

(١١) المصدر نفسه، ص١٤٥.

(١٢) المصدر نفسه، ص١٤٦.

(١٣) المصدر نفسه، ص١٤١.

يعتقد طه عبد الرحمن أنّ أهل الجدل والمناظرة قد أصّلوا آداباً راسخةً في الحوار وفي احترام المحاوَر وتقديره، لكنّ ابن رشد نجده في أحيانٍ عديدةٍ يخرج عن هذه القواعد والآداب؛ «فقد استعمل في حق فلاسفة الإسلام والمتكلمين ألفاظاً غير مسنونة ولا مقبولة وأوصافاً لاتليق بمقام هؤلاء، ولا بالأولى بمقامه كفقيه المسلمين وقاضيهم، مثل: «الحماقة» و«الجهالة» و«الشرارة» و«الهذيان» و«الردة» و«السفسطة» و«الخرافة» و«الركاكة» و«التمويه» و«الغثاثة» و«التفاهة» و«الهجنة» و«البدعة» و«الكفر»، فضلاً عن تراكيب وصيغ تعبيرية، تصريحية أو تلميحية، يستفاد منها التهكم والتعريض والتنقيص»[١٤]. ويشاطر بنسالم حميش طه في موقفه حينما يرسم صورة لأبي الوليد تركز على نظرته للفلاسفة والفقهاء وعلماء الكلام الطافحة بعبارات «الاستعلاء» و«الاستهجان». فالفلاسفة لم يفهموا فلسفة المعلم الأول فهماً سليماً وصحيحاً، أما المتكلمون ففي قلوبهم زيغ، أما الفقهاء فمعظمهم أهل رياء، وكلهم لا يقدرون إلا على القياس الظني[١٥]. ولا يجد حميش من سبيل لفهم هذا الموقف الرشدي سوى باللجوء إلى تحليل نفسي لشخصيته، حيث سيقف عند ما اعتبره «عقدة تفوق عظمى عند ابن رشد لا يرتاب فيها لحظة ولا تنحل إلا أمام سلطان الوقت (أبو يعقوب يوسف

---

(١٤) طه عبد الرحمن، **تجديد المنهج في تقويم التراث** (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٤م)، ص١٩٧.

(١٥) بنسالم حميّش، «عن الرشدية: مقدمات لقراءة فلسفية،» في: مقداد عرفة منسية، معد، **ابن رشد فيلسوف الغرب والشرق في الذكرى المئوية الثامنة لوفاته**، ٢مج (دبي: المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم؛ منشورات المجمع الثقافي، ١٩٩٩م)، مج١، ص٤٤.

والمنصور ابنه)، فقد كان يرى نفسه متربعاً بعد أرسطو على مرتبة البرهان التي حوّلها إلى عقيدة يصدر بها أحكام قيمية قطعية مطلقة»[١٦].

والغريب أن الجابري ألّف كتابه **ابن رشد سيرة وفكر** في وقت أصبحت الخزانة المغربية معززة بهذه الدراسات التي ترسم صورة مغايرة لموقفه، وتوجه نقدها إليه من خلال ابن رشد، لكنه، وفاءً منه لـ«قراءته العدمية للدراسات الرشدية»[١٧]، تجاهلها واستمر في نزعته التمجيدية لفيلسوف قرطبة، الذي حرص، في نظره، على تصحيح ما ينسبه الغزالي للفلاسفة مبيناً أن الأمر يتعلق في الأغلب الأعم بآراء ابن سينا الذي لم تجر أقاويله على أصول الفلسفة، بل سلكت منهجاً كلامياً جدلياً وأحياناً خطابياً سوفسطائياً[١٨]. وسيأتي الوقت لنعرض فيه لوجهة نظر طه عبد الرحمن الذي يعتقد أن أساليب ابن رشد نفسه في الاعتراض على الغزالي وابن سينا لم تكن برهانية ولا شرعية، حيث سيقف عند «آثار المنطق الكلامي في إلهياته، (...)

---

(١٦) المصدر نفسه، ص٤٥.

(١٧) يفسر محمد المصباحي قراءة الجابري العدمية للدراسات الرشدية بولعه بالبداية من الصفر. انظر: محمد المصباحي، «الجابري والحلم المزدوج بالعقلانية،» في: أحمد برقاوي [وآخرون]، **التراث والنهضة: قراءات في أعمال محمد عابد الجابري**، إعداد: كمال عبد اللطيف (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٤م)، ص٢٠٣ وهامشها، ثم يقول في موضع آخر: «خلاصة القول، أصرّ الجابري على أن يتعامل مع النصوص مباشرة، وكأنه يكتب ابتداءً. حقاً، من المفيد أن توجد مثل هذه الإرادة التابثة عند الباحث عندما يكون، كحال الجابري، لأنّ تراكم الأدبيات حول موضوع ما قد يكون أحياناً عائقاً أمام إعادة النظر فيه. ولكن في حالة ابن رشد، ستكون مكابرة أن يتم التغاضي عن كل ما حصل من تقدم هائل» (ص٢٠٨).

(١٨) الجابري، **التراث والحداثة: دراسات.. ومناقشات**، ص١٥٠.

[الذي] خفي عنه هو نفسه كما خفي عن أنظار من ينتصرون له، مصيباً أو مخطئاً»[19]. في الوقت ذاته، نجد محمد المصباحي ينظر إلى هذه المسألة من زاوية مغايرة، حيث يعتبر أن الحكمة الرشدية شكلت أرضية خصبة للمصالحة بين الجدل والبرهان، كما سيتم التطرق إلى ذلك في موضعه من الباب الرابع من هذا البحث.

إن الباحث لا يمكنه إلا أن يتأسف مرة أخرى على لامبالاة الجابري اتجاه هذه المواقف المغايرة، فقد كان من شأن مناقشته لها أن تخلق حواراً شيقاً وطريفاً داخل أروقة الفكر المغربي المعاصر. لذلك لا يسع هذا البحث إلا أن يواصل رحلته مع الصورة الاحتفالية التي يرسمها صاحب «نقد العقل العربي» لمنهج فيلسوف قرطبة في التصحيح الفلسفي، والقائمة على فكرة رئيسية تتمثل في أن الفلسفة الأرسطية تعرضت لتشويه كبير سواء مع ابن سينا أو مع الفارابي، أو مع من سبقهم من الشراح القدامى، وقد حان الوقت لتصحيح صورة تلك الفلسفة وتنقيتها من كل التشويهات والتحريفات التي لحقت بها، وتلك هي المهمة التي سيضطلع بها الشارح الأكبر لهذه الفلسفة: أبو الوليد ابن رشد.

ثانياً: ابن رشد من الإعجاب بأرسطو إلى تجاوزه!

يرسم الجابري صورة فريدة لإعجاب ابن رشد الكبير بأرسطو، خالية من كلّ تحفظ أو نقد؛ فعلى خلاف ما نجده

---

(١٩) عبد الرحمن، **تجديد المنهج في تقويم التراث**، ص١٩٨.

عند باحثين آخرين من نقدٍ حادٍ لهذا «الإعجاب» بلغ حد تجريد أبي الوليد من كل أصالة أو إبداع[٢٠]؛ ظلّ الجابري وفياً لمنهجه الاحتفالي بابن رشد معتبراً انشداده للفكر الأرسطي مجرد إعجاب بالجمال النظري الذي يميّز هذا النسق الفلسفي.

لقد تعامل الشارح الأكبر مع المتن الأرسطي ككلّ موحّد تحكمه أصولٌ محددةٌ يتعين النظر إلى مختلف الفروع من خلالها. وبذلك تمكّن، في نظر الجابري، من تنقية المنظومة الأرسطية من كل الشوائب والتحويرات التي تعرضت لها على يدِ الشراح، وفي مقدمتهم أبي علي ابن سينا[٢١]. ومن هذه الجهة، يعتبر صاحب **ابن رشد سيرة وفكر** أن سر إعجاب ابن رشد بأرسطو لا يرجع دوماً إلى الاتفاق معه في هذه المسألة أو تلك، ولكن يرجع إلى أن كل آراء المعلم الأوّل تجد لها ما يبررها داخل منظومته الأرسطية. وبعبارة أخرى: «إن ما كان يشد ابن رشد إلى أرسطو شداً هو منهجه البرهاني الذي كان يرى فيه المنهج الأسْمى القادر وحده على تحصيل العلم واليقين»[٢٢].

يعتبر الجابري أن الحكم بالتبعيّة الرشديّة للأرسطيّة في كلّ شيء حكم ظالم وجائر في حق فيلسوف قرطبة ومراكش الذي لم يتبنَّ الرؤية الفلسفية والعلمية الأرسطية من باب التقليد الأعمى.

---

(٢٠) انظر على سبيل المثال لا الحصر النقد الذي يوجهه طه عبد الرحمن لعلاقة ابن رشد بأرسطو في الباب الموالي من هذا البحث.

(٢١) محمد عابد الجابري، **نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي**، ط٥ (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٦م)، ص١٩٦.

(٢٢) المصدر نفسه، ص١٩٧.

بل إنه يتعين علينا أن ننظر إليها من زاوية المناخ العام الذي كان سائداً في عصر ابن رشد، وما أحدثته فيه من تأثيرات امتدت إلى مراحل لاحقة في الأندلس والمغرب وأوروبا اللاتينية[٢٣].

وبذلك، فإنّ دفاع ابن رشد عن أرسطو كان في جوهره دفاعاً عن العلم والعقل ونضالاً من أجل تنصيب العقل حَكَماً وإماماً في الشرعيات والعقليات على حد سواء. وبعبارة الجابري، فإن المشروع الرشدي كان «يرمي إلى إعادة بناء المعقولية في كلٍّ من الفلسفة والدين على أساس برهاني، كلّ حسب مبادئه وأصوله»[٢٤].

هكذا ترتكز النزعة البرهانية عند ابن رشد، في نظر الجابري، على فكرة «قصد الشارع» في مجال النقليات، وعلى فكرة «الأسباب الطبيعية» في مجال العقليات. وقد كان لهذه النزعة امتداداتها في الثقافة العربية الإسلامية، عند الشاطبي وابن خلدون وابن تيمية، وفي الثقافة اللاتينية والحديثة عند طوما الأكويني واسبينوزا وكانط[٢٥].

كانت الحاجة إلى أرسطو حاجة مزدوجة إذن، فهي حاجة إلى المعرفة العلمية من جهة، ومن جهة أخرى كان الدين نفسه يحتاج إلى توظيف هذه المعرفة العلمية في البرهنة على مسائله وإثبات تصوراته[٢٦]. وقد كان العلم في ذلك الوقت هو علم

---

(٢٣) المصدر نفسه، ص٢٠٢.

(٢٤) المصدر نفسه، ص٢٠٣.

(٢٥) المصدر نفسه، ص٢٠٩ ـ ٢١٠.

(٢٦) الجابري، **ابن رشد: سيرة وفكر، دراسة ونصوص**، ص١٥٦.

أرسطو الذي تعرض لتشويهات مختلفة سيعمل ابن رشد جاهداً، بطلب من الأمير الموحدي أبي يعقوب يوسف بن عبد المؤمن، على تجاوزها من خلال محاولة العودة بفكر أرسطو إلى إطاره العلمي السليم(٢٧).

أنجز ابن رشد هذه المهمة عبر ثلاثة أنواع من الكتب، هي الجوامع، والتلاخيص، والشروح على اللفظ. وقد لاحظ الجابري طغيان الهاجس التعليمي ـ البيداغوجي في شروحات ابن رشد، فهناك تدرج من الجوامع التي تعرض لما هو ضروري وعام من المعرفة العلمية، دون الدخول في التفاصيل والجزئيات، ثم انتقل إلى التلخيصات التي تضمنت نقاشات أكبر وتفاصيل أدق، في حين خصص الشروح الكبرى للخوض في مختلف الصعوبات والشكوك التي تثيرها النصوص الأرسطية. وقد وجد الجابري مقابلاً لكلّ مرحلة من مراحل المشروع الرشدي في نظامنا التعليمي المعاصر، فمرحلة المختصرات شبيهة بمرحلة التعليم الثانوي، بينما تشبه مرحلة التلخيصات مرحلة التعليم العالي، أما مرحلة الشروحات فهي تشبه مرحلة البحث العلمي التخصصي(٢٨).

لقد حظي أرسطو بمكانة كبيرة في الثقافة العربية الإسلامية، ونال من التقدير ما لم ينله مفكر آخر ينتمي إلى ملّة مغايرة لملة الإسلام، ولا أدل على ذلك من اعتباره «المعلم الأول» حتى في أشد عصور الانحطاط الفكري والثقافي في العالم الإسلامي.

---

(٢٧) المصدر نفسه، ص١٥٨.

(٢٨) المصدر نفسه، ص١٦٢ ـ ١٦٣.

لذلك لا يمكن اعتبار تقدير ابن رشد لأرسطو نشازاً أو شذوذاً عن الموقف الإسلامي العام من أرسطوطاليس. هكذا تتبع الجابري صورة هذا التقدير والاحترام عند حكماء مسلمين آخرين في كتب **الملل والنحل** و**أخبار الحكماء** و**مختار الحكم**(٢٩).

إن الهدف من رصد الجابري لصورة أرسطو في المؤلفات العربية هو الدفاع عن تبعية ابن رشد لأرسطو واعتبارها موقفاً عادياً وطبيعياً وليس فيه أي تقليل من قيمة أبي الوليد ومن أصالته الذاتية كفيلسوف عربي مسلم وجدَ فلسفةَ المعلمِ الأوّلِ أقلَّ المذاهب الفلسفية شكوكاً وأشدّها مطابقةً للوجود(٣٠).

صحيح أن أبا الوليد وصف أرسطو ببلوغ مرتبة الكمال الإنساني، لكن هذا الوصف لا يخص أرسطو وحده فضلاً على أن هذا المفهوم (الكمال الإنساني) هو مجرد مفهوم فلسفي لا يحمل أي معنى استثنائي في نظر الجابري الذي يعتبر قول ابن رشد في حق أرسطو: «سبحان الذي خصَّه بالكمال الإنساني» هو من وجهة نظر فلسفية «أخفّ وزنا من العبارات المألوفة عندنا مثل قولنا: «عالم علامة» أو «نابغة» أو «عبقري» أو «بحر العلوم» أو «ولي الله»... إلخ. ولا يجادل أحد، في العصور القديمة ولا في العصر الحديث، في أن أرسطو يستحق أن يوصف بأنه كان «نابغة» أو «بحر العلوم»(٣١).

---

(٢٩) المصدر نفسه، ص١٦٨ ـ ١٦٩.

(٣٠) المصدر نفسه، ص١٦٩.

(٣١) المصدر نفسه، ص١٧٣.

إن احتفاء ابن رشد بالفكر الأرسطي يعتبر نقطة مضيئة في مشروعه وليست نقطة مظلمة كما اعتقد ذلك خصوم ابن رشد والرشدية، فليس كل إنسان، في نظر الجابري، يملك الذوق الذي يجعله ينفعل لجمال لوحة فنية أو يستمتع بروعة قصيدة شعرية. كذلك شأن فلسفة أرسطو التي لا يمكن أن يتفاعل مع جمالها النظري إلا الفيلسوف الذي بلغ درجة عالية من الاجتهاد والعبقرية. لقد كان ابن رشد في نظر الجابري فناناً ينفعل بجمالية العقلانية الأرسطية مثلما ينفعل الشاعر أو الرسام للجمال الطبيعي(٣٢).

هكذا يشبه الجابري موقف ابن رشد من أرسطو بموقف علماء الهندسة من أوقليدس، فقد كانوا يعتقدون أنها تحمل حقائق كاملة ونهائية إلى حدود النصف الثاني من القرن التاسع عشر(٣٣). لقد كان تقدير ابن رشد للمعلم الأول نتيجة لجهد منهجي لا يستطيع أن يبذله إلا فيلسوف في القمة مثله، استطاع أن يرتفع إلى مستوى عبقرية أرسطوطاليس، و«ما كل الناس [يقول الجابري] يستطيع الإعجاب بأرسطو أو بأفلاطون أو بكانط أو بهيغل، أو بغيرهم من الخالدين»(٣٤).

لم يقف الجابري عند هذا التفسير الإيجابي لتقليد ابن رشد لأرسطو؛ بل يتجاوز ذلك إلى الجزم، وبشكل قطعي وحاسم، بأن فيلسوف قرطبة يعتبر الفيلسوف الأرسطي الوحيد الذي

(٣٢) المصدر نفسه، ص١٧٤.
(٣٣) المصدر نفسه، ص١٧٥.
(٣٤) المصدر نفسه، ص١٧٥ ـ ١٧٦.

«مارس الاجتهاد، ليس فقط داخل جميع أروقة فكر أرسطو المنظومي الموسوعي، بل أيضاً داخل ما يسميه بـ«ما يقتضيه مذهبه»»[(٣٥)].

لقد تعامل ابن رشد مع الأفكار التي تتوافق فقط مع أصول المنظومة الأرسطية، كما عمل على سدّ ثغرات هذه المنظومة سواء في المسائل المعلقة أو القضايا التي أثارت شكوكاً والتباساً. وبذلك لم تكن هذه المنظومة تمثل بالنسبة لابن رشد النهاية المطلقة للمعرفة البشرية، بل شكلت قمتها إلى حدود عصره[(٣٦)].

ترك أرسطو، كما يعرف ذلك مؤرخو الفلسفة، ثغرات متعددة حول قضايا الوجود والعقل والاتصال كانت مجالاً لتأويلات خرجت بفكره عما يقتضيه مذهبه تعامل معها ابن رشد، في نظر الجابري، لا كمجرد شارح بل كصاحب موقف فلسفي أصيل ومستقلّ يحتاج بدوره إلى شرح وتفسير[(٣٧)].

لقد صرّح الجابري أن مرجعه الأساسي في هذه القضايا هو كتب ابن رشد مثل **تفسير ما بعد الطبيعة**، و**تهافت التهافت**، و**شرح كتاب النفس** الذي شرح فيه أبو الوليد وجهة نظره حول مسألة العقل والاتصال التي تركها أرسطو معلقة، فأدلى فيها فيلسوف قرطبة، في نظر الجابري، بما يتجاوز أرسطو بكثير[(٣٨)].

---

(٣٥) المصدر نفسه، ص١٧٦.

(٣٦) المصدر نفسه، ص١٧٨.

(٣٧) المصدر نفسه.

(٣٨) المصدر نفسه، ص١٩٢.

والملاحظ أن الجابري يتناول مسائل العقل الفعّال والعقل الهيولاني وقضية الاتصال بين كلٍّ من ابن رشد وأرسطو وكأنه يبدأ من الصفر دون الالتفات إلى الدراسات المغربية التي سبقته إلى طرق باب هذه القضايا، وخصوصاً دراسات كلٍّ من محمد المصباحي الذي لا تخطئ عين كل باحث منصف الدور العلمي الكبير الذي بذله في تقريب الميتافيزيقا الرشدية إلى القارئ العربي المعاصر.

هكذا يواصل الجابري، ومن دون أدنى إشارة إلى ما خلصت إليه البحوث العلمية بصدد هذه المفاهيم الرشدية ـ الأرسطية، نهجه الاحتفالي بابن رشد حيث لا يتردد في التنويه بعبقريته لا على حساب شراح أرسطو وأتباعه المشائين المسلمين وغير المسلمين فقط، بل على حساب أرسطو نفسه! فقد عمل على تطويع الجهاز المفاهيمي الأرسطي بطريقة دينامية متحركة لا نجدها عند المعلم الأول الذي «عودنا «الهروب» من مثل هذه المسائل التي تتطلب هذا النوع من الديالكتيك العلمي وتركها معلقة. أما المفسرون الآخرون، فقد رأيناهم يلتمسون الحل لمثل هذه المسائل في «ما قبل أرسطو»، في التصورات الدينية أو في النزعات «الإشراقية» التي تقع خارج البحث العلمي»[٣٩].

من الصعب أن يطمئن الباحث لقراءة الجابري هذه المرتبطة بدقيق القول الإلهي الرشدي، خاصةً وأن علاقة الجابري بالمتن الرشدي تحددت من خلال ما يعرف بمؤلفاته الأصيلة، وهي **فصل المقال ومناهج الأدلة وتهافت التهافت**، وقد نضيف إليها

---

(٣٩) المصدر نفسه، ص٢٠٦.

كتابيْ **الكليات في الطب وبداية المجتهد ونهاية المقتصد**. ولم يُعرف عن الجابري اهتمامه بالنصوص الرشدية الشارحة إلا حينما فاجأ الجميع باتخاذ أهم مسائلها العويصة موضوعاً للدرس الذي ألقاه بمناسبة افتتاح الموسم الجامعي لسنة (١٩٩٨ ـ ١٩٩٩م)[٤٠]، ونشره في كتابه الوحيد الذي خصصه لابن رشد بمفرده: **ابن رشد سيرة وفكر**[٤١].

وفي محاولة صاحب هذا البحث الاستعانة بالقراءة التي قام بها محمد المصباحي لصورة ابن رشد عند الجابري، بحكم اهتمامه بالمتن الميتافيزيقي الرشدي، أكثر من غيره من الباحثين المغاربة المعاصرين، أصيب بخيبة أمل كبيرة حينما وجده يقول: «سنكتفي فقط بتقديم الجانب «الأيديولوجي» من هذه الصورة، تاركين الجانب «المعرفي» إلى حين، وذلك بسبب تحفظات لاحت لنا بشأنها، ليس المقام مناسباً لذكرها»[٤٢]. فما هي يا ترى هذه «التحفظات» التي لاحت للمصباحي في طريق قراءته لرشديات الجابري وفضّل تأجيل القول فيها «إلى حين»؟

لقد نشر المصباحي دراستين لاحقتين، على الأقل، حول رشديات الجابري[٤٣]، من دون أن يفصح عن فحوى تحفظاته

---

(٤٠) انظر ملخص هذا الدرس الافتتاحي، في: كمال عبد اللطيف، **نقد العقل أم عقل التوافق** (اللاذقية، سوريا: دار الحوار للنشر والتوزيع، ٢٠٠٢م)، ص١٣٥ ـ ١٤٨.

(٤١) الجابري، **ابن رشد: سيرة وفكر، دراسة ونصوص**، ص١٨٣ ـ ٢١٧.

(٤٢) المصباحي، «الجابري والحلم المزدوج بالعقلانية،» ص٢١٠.

(٤٣) انظر مثلاً: محمد المصباحي، «رشديات الجابري،» ورقة قدمت إلى: **في العقل ونقد العقل: قراءات في أعمال المفكر محمد عابد الجابري** (الدار البيضاء: كلية الآداب والعلوم الإنسانية بنمسيك، ٢٠١٠م)، ص٨٣ ـ ٩٣. =

السالفة الذكر، مما تحول معه الأمر إلى صمت مقصود يحول دون الدفع بالنقاش بينه وبين الجابري إلى حدوده القصوى. وكلّ ما يمكن العثور عليه في قراءة المصباحي هو إشارات إلى تنويه الجابري بخصال أبي الوليد ابن رشد، من بينها، على سبيل المثال لا الحصر، الإشارة إلى ما تميز به من «قدرة دينامية فكرية جديدة لا نجدها عند أرسطو»، سنحت لفيلسوف قرطبة بتجاوز المعلم الأول إلى «ما يقتضيه مذهبه»[(٤٤)].

نترك هذا النقاش المؤجل جانباً ونواصل رحلتنا مع رشديات الجابري الذي رغم تصريحه في أكثر من مناسبة أن دراساته التراثية لا تهدف إلى الانخراط في عملية التنويه الذاتي التي سادت فكرنا العربي في العقود الماضي، بالقول «سبقنا أوروبا في كذا وكذا...»[(٤٥)]، فقد سقط في هذه النزعة من حيث لا يشعر من خلال قوله الذي ختم به مقاربته للميتافيزيقا الرشدية، حيث صرح بأن ابن رشد ركب «على أكتاف أرسطو فأطل به على الفكر الحديث. أما من سبقه من المشائين قبل الإسلام وبعده فقد بقوا جميعاً يمشون خلف المعلم الأول مشدودين إلى ما قبله»[(٤٦)].

= انظر أيضاً: محمد المصباحي، «الجابري بين تحديث العقل العربي وتعريب الحداثة،» في: إبراهيم بورشاشن [وآخرون]، **الجابري: دراسات متباينة**، تقديم: علي العميم (بيروت: جداول، ٢٠١١م)، ص١٥٧ ـ ٢١٤.

(٤٤) المصباحي، «الجابري والحلم المزدوج بالعقلانية،» ص٢١١. (يحيل إلى كتابي الجابري: **نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي**، ص٥٦، **وابن رشد: سيرة وفكر، دراسة ونصوص**، ص٢٠٩).

(٤٥) الجابري، ابن رشد: **سيرة وفكر، دراسة ونصوص**، ص٢١٧.

(٤٦) المصدر نفسه.

إن نزعة الإعجاب المبالغ فيه بأبي الوليد ابن رشد في الفكر المغربي المعاصر لا تخص محمد عابد الجابري وحده، بل نجدها عند عدد من الكتاب المغاربة، فهذا عبد العزيز بنعبد الله يكتب مقالاً حول ابن رشد اختار له عنوان **ابن رشد رائد الفكر العلمي المعاصر**(٤٧)!، احتفى فيه بفيلسوف قرطبة بأسلوب خطابي وإنشائي، يفتقر إلى الالتزام بأبسط قواعد البحث العلمي، فقد تجلّت عبقرية ابن رشد في إتقانه لـ«لغات العلم في عصره وهي الإغريقية واللاتينية بالإضافة إلى القطلانية»(٤٨). والإعجاب ذاته نجده عند كاتب مغربي آخر، وهو محمد الكتاني الذي خلصَ في إحدى مقالاته إلى أن فيلسوف قرطبة تحدّى كل مذاهب عصره، بشجاعة عقلية نادرة، جعلت منه «رائداً للتنوير في العالمين الإسلامي والمسيحي»(٤٩)، و«ذلك منذ القرن الثالث عشر الذي هزت فيه «الرشدية» الجمود الكنسي، وزرعت بذور العقلانية التي عرف الأوروبيون كيف يستثمرونها»(٥٠).

إن إعجاب الجابري الكبير بابن رشد، والذي يسايره فيه عدد من الكتاب المغاربة المعاصرين، قد حجب عنه النظر إلى ما يمكن أن تحمله اجتهادات المشائين السابقين عليه، وخصوصاً الفارابي وابن رشد من إمكانيات، للتخلص من قبضة الأرسطية

---

(٤٧) عبد العزيز بنعبد الله، «ابن رشد رائد الفكر العلمي المعاصر،» **الأكاديمية** (أكاديمية المملكة المغربية)، العدد ٤ (١٩٨٧م)، ص١٨٧ ـ ٢٩٩.

(٤٨) المصدر نفسه، ص٢٩٠.

(٤٩) محمد الكتاني، «حول المشروع التنويري للفيلسوف ابن رشد،» **الأكاديمية**، العدد ٢٥ (٢٠٠٨م)، ص١٤٨.

(٥٠) المصدر نفسه، ص١٦٣.

والتحرر من سلطتها القاهرة بما يطور الفكر الإنساني ويجعله أكثر انفتاحاً وقرباً من عصرنا الحالي، فلا عجب إذن أن يصرح أحد الرشديين المغاربة المعاصرين أن عصرنا الحالي أقرب إلى الغزالي وابن سينا وابن عربي من ابن رشد وأرسطو، كما سيتمّ تناول ذلك في موضعه من الباب الرابع من هذا البحث(٥١).

تلك إذن هي أهمّ معالم التصحيح الفلسفي الرشدي الذي تصدى للتغيير الذي لحق الفلسفة قبل الإسلام وبعده سواء عند المتكلمين المسلمين الذين خلطوا بين قضايا الدين وقضايا الفلسفة أو عند الشراح القدامى الذين قاموا بتحوير الأقاويل الأرسطية بما يتنافى وأصولها الفلسفية.

وقد حاول ابن رشد تلخيص وشرح كتب أرسطو بعبارات سهلة وواضحة ترفع عنها القلق من جهة وبما يرتب علاقتها بالملة الإسلامية بما يضمن خصوصية كلّ واحدة منهما ويحفظ لها هويتها الذاتية وكيانها المستقل بعيداً عن كلّ شكل من أشكال الخلط والتوفيق التي سادت عند من سبقه من الحكماء المسلمين في المشرق الإسلامي.

وبذلك يكون ابن رشد، في نظر الجابري، قد بلغ بالفلسفة «المغربية البرهانية» قمتها السامقة التي تجاوزت كل ثغرات «الفلسفة المشرقية اللاعقلانية»، مما يجعل مسؤولية الجيل الصاعد تتحدد إمّا في «أن يكون رشدياً فيتقدم على مدارج الأصالة والمعاصرة معاً، وإما أن لا يكون له كون ولا مكان في هذا العالم»(٥٢).

---

(٥١) انظر الباب الرابع من هذا البحث.

(٥٢) الجابري، **ابن رشد: سيرة وفكر، دراسة ونصوص**، ص٢٦٥.

ثالثاً: أفق التصحيح الفلسفي الرشدي: الفصل بين الملّة والحكمة

هكذا يكون أفق التصحيح الفلسفي الرشدي هو ترتيب العلاقة بين الملّة والحكمة، من خلال الفصل بينهما ضماناً لاستقلالية كلّ منهما عن الآخر، وهو الترتيب الذي يعتبره الجابري مفتاحاً لترتيب علاقة الأصالة بالمعاصرة في زمننا الراهن، تماماً كما جعل الجابري من فيلسوف قرطبة مفتاحاً لإصلاح أوضاعنا العقدية والدينية بما يقضي على كلّ نزعات التعصب الديني والتطرف الإسلامي، كما سبق الوقوف عند ذلك في الفصل السابق، أو مفتاحاً لفكّ ألغاز واقعنا السياسي المعاصر المعقدة كما سيتم التطرق إلى ذلك في الفصل الموالي.

لكن إلى أيّ حد يمكن القول أن فيلسوف قرطبة قد وضع حداً فاصلاً بين الملّة والحكمة يضمن للقول الفلسفي حريته واستقلاليته التامة؟

يشكّ الباحث العربي ناصيف نصار في هذه «الاستقلالية» التي يحتفي بها الجابري كثيراً، من خلال محاولته الكشف عن محدودية الرشدية بالنسبة للمفكر العربي المعاصر في سعيه إلى «تحرير الفلسفة من جميع الوصايات وإعطائها حقّها الكامل في النموّ وتثقيف العقول»[٥٣]؛ فلا مجال، في نظره، لتوظيف «شجاعة ابن رشد وإخلاصه للفلسفة وبعض أطروحاته الثاقبة في

---

(٥٣) ناصيف نصار، **الإشارات والمسالك: من إيوان ابن رشد إلى رحاب العلمانية** (بيروت: دار الطليعة، ٢٠١١م)، ص٦.

هذا العصر إلا بعد تغيير إستراتيجيته. وهذا يقتضي بالطبع نوعاً من القطيعة معه»[٥٤]. فنظريته حول الفصل بين الدين والفلسفة، لا تفي، بالنسبة لنصّار، إلا قليلاً بمتطلبات عصرنا الفكرية[٥٥]. لذلك يتعيّن علينا «التخلي عن تضييق مفهوم الفلسفة وحصره، كما يفعل ابن رشد في ميتافيزيقا الصانع ومصنوعاته، وتوسيعه وتنميته بحيث يصبح قادراً على الإحاطة بجميع معطيات الاختبار الإنساني في هذا العالم»[٥٦].

هكذا إذاً كان الجابري يحتفي، كما رأينا سابقاً، بالفصل الرشدي بين الفلسفة والدين ودعوته إلى فهم كلّ واحد منهما داخل نسقه الخاص، فإن ناصيف نصّار يتساءل: «هل قام ابن رشد حقاً بعملية «فصل» بين الدين والفلسفة؟ ألم يكن همه الأول في كتاب **فصل المقال** أن يتوصل إلى تقرير ما بين الشريعة والحكمة من اتصال»[٥٧]؟

إن تمييز ابن رشد بين الفلسفة والدين لا يتيح للفلسفة أن تتمتع باستقلاليتها إلا على شرطين اثنين، وهما: «البقاء داخل الأرسطية والامتناع عن التصريح للجمهور بالمعنى الباطن للآيات المتشابهات في النص المقدس. فهل هذه الطريقة في تعاطي الفلسفة تسمّى فصلاً وتحرّراً؟»[٥٨].

---

(٥٤) المصدر نفسه.

(٥٥) المصدر نفسه، ص٣٧.

(٥٦) المصدر نفسه.

(٥٧) المصدر نفسه.

(٥٨) المصدر نفسه.

ومن هذه الجهة، يحقّ لنا أن نتساءل، مع نصّار، هل الفصل بين الشريعة والحكمة من صنع القرون الوسطى أم من صنع القرون الحديثة؟ ألم يأتِ هذا الفصل كـ«حصيلة عملية طويلة من التحولات البالغة التعقيد، ترمز إليها أسماء مثل لوثر وكوبرنيك وغاليليو وهوبز وديكارت. هؤلاء الأعلام لا علاقة لهم بخطّ أو نهج رشدي، والنظرة إلى العالم التي تكونت على أيديهم لا تنسجم مع التقليد الأرسطي، بل العكس هو الصحيح. ولذلك، فإنه من سوء الفهم لفلسفة ابن رشد أن ننسب إليها مبدأ الفصل بين الفلسفة والدين، اللَّهُمَّ إذا ما عنينا بالفصل سوى استقلالية للفلسفة جدّ محدودة ومراقبة تحت سيادة الشرع المنزَّل؟»[٥٩].

لا شك أن طرح مثل هذه الأسئلة من شأنه أن يضع حداً للحماس الأيديولوجي المفرط لراهنية الفلسفة الرشدية بالنسبة لأوضاعنا المعاصرة، مما قد يضيع علينا فرصة فهم حقيقتها وتقدير قيمتها والوقوف عند حدودها. وإذا كان المفكر المغربي عبد الله العروي قد وجّه نقداً ضمنياً لأطروحة الجابري حول ابن رشد، باعتباره الفكر الرشدي، أو الخلدوني أو الغزالي أو السينوي، محدود بحدود التأويل التي يفرضها نظام التراث العربي الإسلامي للعصر الوسيط، حيث لا مجال للحديث عن إمكانية استثمار المنتوج الفلسفي الإسلامي الوسيط في محاولة الفكر العربي المعاصر لترسيخ قيم الحداثة والعقلانية[٦٠]، فإن

---

(٥٩) المصدر نفسه، ص٣٨ ـ ٣٩.

(٦٠) انظر بهذا الصدد كتاب: عبد الله العروي، **مفهوم العقل**، ط٤ (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٧م).

ناصيف نصّار لا يتفق مع هذه الأطروحة الداعية للقطيعة المطلقة مع الفلسفة الرشدية. فـ «مبدأ كونية الفلسفة»[61] الذي تأسست عليه هذه الفلسفة يستحق أن نحافظ عليه وأن ندفع به إلى حدوده القصوى، ذلك أن الفلسفة لا قومية لها، وبالتالي فكلّ أمة قادرة على ممارستها وعلى المشاركة من خلالها مع الأمم الأخرى في البحث عن الحقيقة[62].

حاصل القول مما تقدم، أنه مهما تعددت الانتقادات التي وجهت لأطروحة الجابري حول الصورة التي رسمها للموقف الرشدي من العلاقة بين الملّة والحكمة، ومهما تنوعت درجة حدة هذه الانتقادات من مفكر إلى آخر، فإنّ النقطة التي قد يجمع عليها كل قراء الجابري، بمن فيه الباحثون الأشدّ مخاصمة لمشروعه الأيديولوجي، هي ما تميزت يه أطروحته من عناصر الجدة والجرأة والقدرة على الحجاج والمواجهة، الأمر الذي فتح الباب لخلق فضاء رشدي بالمغرب الأقصى تجاورت فيه أطروحة الجابري مع أطروحات مضادة حول ابن رشد. وقبل فسح المجال لهذه الأطروحات المغايرة لتقدم الصور التي رسمتها لفيلسوف قرطبة، نقف، في الفصل الموالي، عند البُعد الثالث من أبعاد الصورة الإصلاحية التي رسمها الجابري لابن رشد، وهي صورة الإصلاح السياسي.

---

(٦١) نصار، المصدر نفسه.

(٦٢) المصدر نفسه.

الفصل الثالث

صورة الإصلاح السياسي الرشدي عند محمد عابد الجابري

«ويبدو أن مصير الفلاسفة، الذي يختمون به حياتهم، هو إما تقديم عقولهم استقالتها بـ«التصوف العقلي»، وإما الصمود في وجه جميع أنواع اللامعقول التي تواجههم، والتي يكون آخرها، إن لم يكن أولّها، اللامعقول السياسي. والصامدون قلة، وابن رشد على رأسهم. لقد ختم مسيرته العلمية الغنية والعنيدة بـ«الضروري في السياسة» بعد أن دشنها بـ«الضروري في أصول الفقه»، وبين الاثنين علاقة وطيدة لا تخفى».

الجابري، **ابن رشد: سيرة وفكر** (ص٧٠)

لعلّ المتتبّع لكتابات الجابري حول ابن رشد، لا يمكن أن تفوته ملاحظة أنه رغم قلة مؤلفات ابن رشد في مجال العلم المدني، خصوصاً في جانبه السياسي، والتي تنحصر في نص أوحد ووحيد، مفقود أصله العربي، ولا تتوفر الخزانة العربية إلا على ترجمات له من العبرية أو من الإنجليزية (هذه الأخيرة عبارة عن ترجمة للنسخة العبرية)، فإن نصيبها من كتابات الجابري كان أكبر بكثير من مؤلفات رشدية أخرى غزيرة ومتعددة، خصوصاً المتعلقة منها بالفلسفة الأولى.

إن علاقة الجابري بالمتن الرشدي ارتبطت أكثر بما سماه

المؤلفات «الأصيلة»، مضافاً إليها كتاب **الضروري في السياسة**(١)، الذي يكاد بدوره يعتبره «أصيلاً» لمبررات سيتم التطرق إليها في هذا الفصل. فقد كتب الجابري عدداً هائلاً من الصفحات حول هذا النصّ السياسي الوحيد لأبي الوليد، تتجاوز بكثير عدد ما كتبه من صفحات عن مواضيع خصص لها ابن رشد عدة كتب ومقالات.

إن علاقة الجابري بالنص السياسي الرشدي لم تظهر إلا سنة ١٩٩٥م حينما نشر كتابه **المثقفون في الحضارة العربية الإسلامية: نكبة ابن رشد ومحنة ابن حنبل**(٢)، حيث اطّلع على هذا النص مترجماً من العِبرية إلى الإنجليزية (ترجمة روزنتال)(٣). وبعد سنوات أربع، سينشر الجابري ترجمة أحمد شحلان مباشرة من العبرية إلى العربية، معززة بدراسة تحليلية للمتن السياسي الرشدي ليست فيها أيّ إضافة لما قاله في

(١) أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد، **الضروري في السياسة: مختصر كتاب السياسة لأفلاطون**، نقله عن العبرية إلى العربية أحمد شحلان؛ مع مدخل ومقدمة تحليلية وشروح للمشرف على المشروع محمد عابد الجابري، سلسلة التراث الفلسفي العربي. مؤلفات ابن رشد؛ ٤ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٨م).

(٢) محمد عابد الجابري، **المثقفون في الحضارة العربية: محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد** (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٥م). (وقد صدرت طبعة ثالثة عن مركز دراسات الوحدة العربية سنة ٢٠٠٨م وهي التي سنحيل إليها في هذا البحث).

(٣) المصدر نفسه، ص١٥٥. انظر أيضاً:

Averroës, *Commentary on Plato's Republic*, edited with an introduction, translation and notes by E. I. J. Rosenthal, Oriental Publications; 1 (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1969).

دراسته الأولى المشار إليها أعلاه. ففي كلتا الدراستين، أكد الجابري على نقطتين أساسيتين: **أولاهما**: أن الكتاب تضمّن نقداً صريحاً ومباشراً للحكم السياسي في عصره، **وثانيهما**: أن هذا المؤلف هو السبب الذي يفسر به الجابري، وبشكل «يقيني وقاطع»، نكبة فيلسوف قرطبة.

لقد بدأت علاقة الجابري بابن رشد، كما صرح بذلك، سنة ١٩٧٨م حيث نشر عدداً مهما من الدراسات حول ابن رشد، تضمنتها مؤلفاته الصادرة خلال عقد الثمانينيات وبداية التسعينيات من القرن الماضي، وهي المؤلفات التي خلت من أي إشارة للقول السياسي الرشدي، والتي أكّد فيها الجابري على أطروحة أساسية، وهي تدشين فلسفة ابن رشد لقطيعة إيبيستمولوجية مع فلسفة الفارابي وابن سينا.

وهي القطيعة ذاتها التي يؤكّد الجابري عليها، بين الفكر السياسي الرشدي والفكر السياسي لفلاسفة المشرق الإسلامي، وفي مقدمتهم طبعاً، أبو نصر الفارابي(٤)، حيث صرح قائلاً:

---

(٤) يعتبر أبو نصر الفارابي أبرز فلاسفة المشرق الإسلامي الذين خلفوا آثاراً مهمةً في العلم المدني. انظر: أبو نصر محمد بن محمد الفارابي: **كتاب الملة**، حققها وقدّم لها وعلّق عليها محسن مهدي (بيروت: دار المشرق، ١٩٦٨م)، **وكتاب آراء أهل المدينة الفاضلة**، تحقيق ألبير نصري نادر (بيروت: دار المطبعة الكاثوليكية، ١٩٦٩م).

وقد قام الجابري سنة ١٩٧٥م بدراسة لفلسفته السياسية، نشرها في كتابه **نحن والتراث**، حيث تساءل في خاتمتها حول المانع الذي يحول دون اعتبار الفارابي روسو العرب طالما أن كلاهما عبر عن تطلعات مجتمعه؟ يقول الجابري بهذا الصدد: «لقد تطلعت البورجوازية الفرنسية في القرن الثامن عشر إلى تشييد دولة الحرية والإخاء والمساواة، دولة العدل العقل، وكان روسو، بعقده الاجتماعي، المعبر عن تلك التطلعات، فلماذا لا نرى في الفارابي روسو العرب في القرون الوسطى؟». =

«واليوم إذ نقدّم للقارئ العربي هذا الكتاب منقولاً من الترجمة العبرية بعد أن ضاع أصله العربي، نجد أنفسنا أمام نفس الحقيقة، وهي أن فيلسوف قرطبة قد قطع مع نوع «الكلام» الذي تكلمه الفارابي في السياسة والمدينة الفاضلة، ليدشّن خطاباً جديداً في العلم المدني، يواجه السياسة بخطاب سياسي صريح وشجاع»[٥]. وتتمثل هذه القطيعة خاصةً في تأكيد ابن رشد في مختصره المذكور على «العمل الصالح» على حساب «الرأي الصالح»[٦]. وإذا كان الباحث المغربي فريد العليبي الذي يرى أن وضع تعارض بين أبي الوليد والفارابي في هذه النقطة بالذات «يفتقر إلى المشروعية، ويقصد منه التوظيف الأيديولوجي في اتجاه إثبات مشروعية الأطروحة القائلة بالقطيعة بين فلاسفة المشرق وفلاسفة المغرب»[٧]، فإننا نؤجل البحث في هذه المسألة إلى حين الإجابة عن التساؤلات التالية: ماهو هذا «الخطاب الجديد» في العلم المدني؟ وكيف واجه السياسة بخطاب سياسي «صريح وشجاع»؟ وماهي المبررات التي قدمها الجابري لاعتبار هذا النص سبباً في نكبة ابن رشد؟

= انظر: محمد عابد الجابري، «مشروع قراءة جديدة لفلسفة الفارابي السياسية والدينية،» في: محمد عابد الجابري، **نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي**، ط٥ (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٦م)، ص٨٦.

(٥) ابن رشد، **الضروري في السياسة: مختصر كتاب السياسة لأفلاطون**، ص٩ ـ ١٠.

(٦) المصدر نفسه، ص١٦٥، الهامش الرقم (١).

(٧) فريد العليبي، **رؤية ابن رشد السياسية**، سلسلة أطروحات الدكتوراه؛ ٦٤ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٨م)، ص١٠٦ ـ ١٠٧.

أولاً: عناصر الجِدّة

بالرغم من أن الجابري، لم يطلع على مختصر ابن رشد لجمهورية أفلاطون إلا بعد مضي سنوات عن دراساته الرشدية الأولى التي جمعها في كتاب **نحن والتراث**، فإنه ظل وفياً للأطروحة القائلة بأن الرشدية شكّلت قمة الخطاب البرهاني العربي، ودشنت قطيعة مع الفلسفة الإسلامية المشرقية، الفارابية والسينوية. هكذا نجده أيضاً، وخلال قراءته لنص **مختصر سياسة أفلاطون**، سواء في ترجمة روزنتال، من العبرية إلى الإنجليزية، أو في ترجمة شحلان، من العبرية إلى العربية، يبوئ أبا الوليد القمةَ العليا للعقلانية، وينزل بكل من الفارابي وابن سينا إلى الدرك الأسفل لـ«الظلامية»، حيث لا نكاد نتجاوز فقرة، يكيل فيها الجابري عبارات المدح والثناء والتمجيد لابن رشد، حتى تصادفنا عبارات أقوى مدحاً وأكثر تمجيداً من سابقاتها، في مختلف الفقرات والصفحات اللاحقة، وكنموذج لهذا المدح والثناء الذي تغيب معه الروح التحليلية النقدية المطلوبة، في كل قراءة فلسفية، نستشهد بالنص التالي الذي كتبه الجابري في أول دراسة له عن الجانب السياسي في فلسفة ابن ارشد: «يمكن اعتبار كتاب ابن رشد الذي لخص فيه جمهورية أفلاطون بعنوان **جوامع سياسة أفلاطون** أحسن كتاب في السياسة في الإسلام، فهو أعمق من الكتب الأخرى المؤلّفة في الموضوع، وأكثر منها التصاقاً بالواقع العربي الإسلامي. . .». وبعبارة أخرى، فإن ما يميّز خطابه في هذا الكتاب، عن الخطاب السياسي في الإسلام، هو أنه خطاب يعتمد «البرهان»(٨).

---

(٨) الجابري، **المثقفون في الحضارة العربية الإسلامية: محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد**، ص١٣٦.

هذا المسلك نفسه نجده حاضراً وبقوّة أكبر عند نشره للترجمة العربية لنفس النص، حيث يؤكد على عناصر الجدة فيه كخطاب برهاني[٩]، التي من شأنها أن تحدث «انقلاباً وثورة... في مجال الدراسات الرشدية المتخصصة»[١٠].

لقد جعل الجابري من هذا النص مفتاحاً ناجعاً لفتح أبواب الاستبداد المغلقة، في الواقع السياسي العربي، لا في زمن ابن رشد فحسب، بل في زمننا هذا، حيث يقول: «نستطيع أن نقول باعتزاز: إن في تراثنا ما يستجيب لهمومنا السياسية المعاصرة، بل يتحدى شجاعتنا وقدرتنا لينوب عنّا في نقد أساليب الحكم في مدننا هذه وزماننا هذا»[١١].

ثانياً: الكتاب، النكبة

يعتقد الجابري أن ما دفع بابن رشد إلى تلخيص كتاب الجمهورية لأفلاطون هو يأسه من العثور على كتاب السياسة لأرسطو، حيث ركّز فيه على ما هو ضروري في بناء السياسة على أسس علمية[١٢]، تصلح قاعدة لإصلاح الفكر السياسي العربي. هكذا يرتفع ابن رشد، في نظر الجابري، بالقول السياسي إلى مستوى العلم[١٣]، العلم السائد في عصره، والذي على كلّ حال ينتمي إلى ما بعد أفلاطون، ويقف عندما اعتبره

---

(٩) ابن رشد، **الضروري في السياسة: مختصر كتاب السياسة لأفلاطون**، ص٩.

(١٠) المصدر نفسه.

(١١) المصدر نفسه، ص١٠.

(١٢) المصدر نفسه، ص١٠.

(١٣) المصدر نفسه، ص٤٦.

المعلم الأول، أرسطوطاليس، نموذجاً للتفكير العلمي: العلم الطبيعي يؤسس لعلم النفس، وهذا الأخير يؤسس لعلم الأخلاق، الذي يؤسس بدوره لعلم السياسة. وإذا كانت الأخلاق تدبير نفس الفرد، فإن السياسة تدبير لنفوس الجماعة، وما يصلح لإصلاح الفرد يصلح لإصلاح الجماعة(١٤).

بناءً على هذا التأسيس الأرسطي للعلم، اختار ابن ارشد من الأقاويل الأفلاطونية ما يتلاءم مع أرسطيته، وأهمل ما يتعارض معها(١٥). هكذا نجده أهمل المقالة العاشرة من محاورة الجمهورية، بسبب ما تتضمنه من أقاويل غير علمية من جهة، وبسبب ما تتضمنه من يأس سياسي في إمكانية قيام المدينة الفاضلة(١٦). كما أهمل مدخل المحاورة وخاتمتها وعوضهما بأقاويله الخاصة التي يتجاوز فيها أفلاطون إلى ما يتوافق ونزعته الأرسطية(١٧).

هكذا يضع ابن رشد، في نظر الجابري، برنامجاً تعليمياً لمَن يعدّ للرئاسة وفق المنطق الأرسطي، كما يتجاوز اليأس الأفلاطوني من عدم إمكانية قيام المدينة الفاضلة، مؤكداً إمكانية قيامها على الأرض والواقع بصور وصيغ أخرى ممكنة تختلف عن تلك الصورة التي رسمها أفلاطون لهذه المدينة الفاضلة، ومؤكداً على فكرة المساواة بين النساء والرجال في الحقوق

---

(١٤) المصدر نفسه، ص٤٧.

(١٥) المصدر نفسه، ص٤٨.

(١٦) المصدر نفسه، ص٥٥.

(١٧) المصدر نفسه.

والواجبات، ومبرزاً حقّهنّ في أن يكنّ فيلسوفات ورئيسات، منتقداً واقع المرأة العربية الأندلسية في عصره[١٨]، بل إنه ينتقد الواقع السياسي الاستبدادي العربي في عصره بصفة عامة، حيث عوض الأمثلة التي كان يستمدها أفلاطون من واقعه السياسي اليوناني، بأمثلة ونماذج من واقعها الإسلامي، المشرقي والمغربي، منددًا بالطغيان ووحدانية التسلط في زمانه ومدنه، فاتحاً بابَ الأملِ في إمكانية تغيير واقع الاستبداد والتسلط إلى واقع تصبح معه المدينة الفاضلة العربية ممكنة، باعتبارها مدينة العدل والمساواة والحرية[١٩].

بهذا يكون ابن رشد، في نظر الجابري، قد قطع مع الفارابي الذي تماهى مع الاستبداد والطغيان والقيم الكسروية

---

(١٨) يشير المصباحي إلى ازدواجية الموقف الرشدي من قضية المساواة بين الذكورة والأنوثة، موقف يتبنّى المساوة الكاملة تتضمنه نصوصه الميتافيزيقية والسياسية، وموقف يتبنى مقاربة تمييزية تتضمنه نصوصه الشرعية. انظر في هذا الصدد: محمد المصباحي، «المساواة والاختلاف بين الذكورة والأنوثة في فلسفة الوجود وفلسفة السياسة عند ابن رشد،» **أفكار وآفاق** (جامعة الجزائر)، العدد ١ (آذار/مارس ٢٠١١م)، ص١٢٣ ـ ١٣١.

(١٩) لا يتفق الباحث المغربي عبد المجيد بن جلون مع هذه الصورة التي يرسمها الجابري لابن رشد بوصفه رمزاً للفكر الحر، بل على العكس من ذلك يعتبره مفكراً محافظاً لا يقول بالحرية إلا في حدود ضيقة جداً، بل يعتبره رجل دين «أرثوذكسي ومغرق في التقليدية». انظر دراسته باللغة الفرنسية:

Abdelmajid Benjellon, «La Liberté dans la philosophie d' Averroés,» papier présenté à:

الأفق الكوني لفكر ابن رشد: أعمال الندوة الدولية بمناسبة مرور ثمانية قرون على وفاة ابن رشد، مراكش ١٢ ـ ١٥ ديسمبر ١٩٩٨م، تنسيق محمد المصباحي (الرباط: الجمعية الفلسفية المغربية، ٢٠٠١م)، ص٩٦ ـ ١١١.

المكرّسة لأخلاق الطاعة والخضوع[٢٠].

فلا غرابة إذن أن يتخذ الجابري من هذا الكتاب الشفرة التي يحلّ بها لغز نكبة ابن رشد الشهيرة، بعدما دحضَ كلّ التفسيرات والروايات التي ترجح أسباباً أخرى لمحنة فيلسوف قرطبة غير تلك التي تنتمي إلى عالم السياسة[٢١]. وما يرتبط به من صراعات ودسائس ومؤامرات. وهكذا، يرى الجابري أن الكتاب بما يتضمنه من نقد صريح لنظام الحكم في زمانه، وخلوّه من أي ثناء أو إشادة بالخليفة الموحدي المنصور، واحتواء خاتمته على عبارة إهداء لشخص ذي مكانة رفيعة في عصره، يعتقد الجابري أنه هو الأمير أبو يحيى أخو المنصور، الذي كانت تربطه صداقة وثيقة بابن رشد[٢٢]، والذي كان يعدّ

---

(٢٠) محمد عابد الجابري، **العقل الأخلاقي العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية**، نقد العقل العربي؛ ٤ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠١م)، ص٣٩٢.

(٢١) يذهب علي بنمخلوف إلى أن سبب محنة ابن رشد هو ما تضمنته كتبه الفلسفية من آراء ومواقف اعتبرها الفقهاء مخالفة لما جاء به الشرع الإسلامي، وهو التفسير الذي يرفضه الجابري هنا جملة وتفصيلاً. انظر موقف بنمخلوف في:

Ali Benmakhlouf, *Averroès* (Paris: Les Belles lettres, 2000), p. 20.

(٢٢) في ما يلي نص الإهداء المشار إليه في المتن: «فهذا، أدام الله عزكم وأطال بقاءكم، جملة الأقاويل العلمية الضرورية في هذا الجزء من العلم [المدني]، الذي تشتمل عليه الأقاويل المنسوبة إلى أفلاطون، قد بيناها بأوجز ما أمكن، مع اضطراب الوقت. وهذا إنما تأتى لنا بما آزرتمونا به لفهمها، وبفضل مشاركتكم فيما نتوقّ إليه من هذه العلوم، وبعونكم لنا عليها في جميع وجوهها أحسن العون وأكمله. وأنتم لم تكونوا لنا سبباً في إلهامنا واكتسابنا لما هو جميل وحسب، بل كذلك في جميع ما حزناه من الخيرات الإنسانية التي ألهمنا الله تعالى إليها بفضلكم، أدام الله عزكم. أعانكم الله على ما أنتم بصدده، وأبعد عنكم كل مثبّط، بمشيئته وفضله». انظر: ابن رشد، **الضروري في السياسة: مختصر كتاب السياسة لأفلاطون**، ص٢٠٧.

العدة لخلافة أخيه بعدما يئِس الأطباء من شفائه نتيجة مرض ألمّ به، لكن تأبى الأقدار إلا أن يشفى الخليفة من مرضه، وأن يقوم بإعدام أخيه، صاحب ابن رشد، المشار إليه في كتابه، الكتاب الذي تضمّن نقداً صريحاً ومباشراً لتسلطه واستبداده، فكان لا بدّ من معاقبة مؤلفه أيضاً والتنكيل به، وتلك هي قصة النكبة التاريخية لابن رشد التي تمثلت في محاكمته ونفيه وحرق كتبه ليتمّ العفو عنه سنتين قبل وفاته[٢٣]. يقول الجابري، بهذا الصدد: «إن النصوص التي قدمها خصوم ابن رشد للوشاية لدى الخليفة لم تكن نصوصاً تتعلق بالفلسفة والدين، كما تزعم الروايات المختلفة والتي سبق بأن حللناها وبيّنّا تهافتها ومواطن الضعف فيها، وإنما كانت نصوصاً سياسية تعرض فيها ابن رشد بلهجة انتقادية للأوضاع في الأندلس، أثناء شرحه لكتاب جمهورية أفلاطون. . .»[٢٤].

إن سبب نكبة ابن رشد، إذن، هو ما سماه الجابري «الشرك» في السياسة الذي حوكم عليه باسم الشرك في الألوهية[٢٥].

ثالثاً: ابن رشد ينوب عنّا في نقد واقعنا السياسي

لا يكتفي الجابري برسم صورة لابن رشد تبرزه كمصلح للوضع السياسي في زمنه، بل إنه يجعل منه مفتاحاً لإصلاح

---

(٢٣) الجابري، **المثقفون في الحضارة العربية الإسلامية: محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد**، ص١٤٩.

(٢٤) المصدر نفسه، ص١٥٢.

(٢٥) المصدر نفسه، ص١٥٣.

أوضاعنا السياسية الراهنة، العربية منها عامة والمغربية منها خاصة، وفيما يلي بيان ذلك:

يقول الجابري في كتابه **نقد العقل الأخلاقي العربي**: «إن «الملك العضوض» ـ الذي بلغ من العمر الآن ١٣٨٠ سنة ـ لم يسبق أن عرف التعريف الذي يعطيه مضموناً يبقى حياً في ضمير الأجيال المتعاقبة. والسبب في نظرنا لا يرجع إلى قصور في الفكر ولا إلى خوف من «العض»، فقد عرفت هذه الثمانون والثلاثمائة والألف سنة عباقرة في الفكر لا يخافون في الصدع بالحق لومة لائم، ومع ذلك لم يصفوا ولم يحللوا مضمون «الملك العضوض»، ولم يكشفوا عن أصوله (غير ابن رشد عبر اختصاره لجمهورية أفلاطون)»[(٢٦)].

ما هي هذه المميزات والخصائص التي تضمّنها تلخيص ابن رشد لجمهورية أفلاطون، والتي تجعل منه عملاً متميزاً، وهادفاً، وأصيلاً، وشجاعاً، كما ينوّه إلى ذلك الجابري في العدد الكبير من الصفحات التي سطرها عن هذا الكتاب بمفرده؟

يحدد الجابري هذه الصفات في النقط التالية:

١ ـ تناول ابن رشد مضمون جمهورية أفلاطون بأسلوب علمي موضوعي يقطع مع النزعة الميتافيزيقية التي ألّف فيها الفارابي الكتاب ذاته.

٢ ـ يعتبر ابن ارشد أوّل مَن واجه السياسة في الثقافة

---

(٢٦) الجابري، **العقل الأخلاقي العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية**، ص٦٣٠.

العربية، بخطاب سياسي صريح في نقده للاستبداد والطغيان.

٣ ـ يمثل هذا النقد الرشدي فكراً متحرّراً من القيم الكسروية المكرسة لأخلاق الطاعة من جهة أولى، ومتحرّراً، من جهة ثانية، من النزعة الصوفية المؤدية إلى المقاومة السلبية. هكذا يكون ابن رشد مؤسساً لمقاومة إيجابية متفائلة بإمكانية قيام المدينة العربية الفاضلة[٢٧].

هكذا يعتقد الجابري أن ابن رشد قد نظر للواقع السياسي العربي بعين أخرى، يتعين علينا أن ننظر، نحن أيضاً أبناء القرن الواحد والعشرين، لواقعنا العربي المعاصر بها، فهي وحدها التي ستمكننا من تعرية جذور الطغيان، وكشف أصول الاستبداد، حتى نتمكن من تحقيق حلم نهضتنا القومية: بناء «المدينة العربية الوحدوية التقدمية الديمقراطية»، «الفاضلة». وفي هذا السياق، يمكن مشاطرة الباحث فريد العليبي اعتراضه على اعتبار الجابري أن ابن رشد يمكن أن ينوب عنّا في نقد واقعنا السياسي المعاصر؛ لأن في هذا الاعتبار انزلاق إلى توثين أبي الوليد فـ«ينتصب أمامنا عقبة كأداء نعتقد أن كلّ شيء قد بلغ معها منتهاه، ولم يبق أمامنا إلا إعادة إنتاج ما قدم لنا فيخبو الإبداع ويسود الاتباع»[٢٨].

لكن الرشدية ليست أداة للتفكير السياسي القومي، ولكنها أيضاً مفتاح للتفكير في الواقع السياسي القطري؛ أي: إنّها بالإضافة إلى الخلدونية، صالحة لفكّ ألغاز الدولة المخزنية

---

(٢٧) المصدر نفسه، ص٣٩٢.

(٢٨) العليبي، **رؤية ابن رشد السياسية**، ص٢٥٦.

القائمة ببلاد المغرب الأقصى، منذ مئات السنين، ومدى قابليتها للإصلاح من الداخل، باعتبارها نموذجاً تاريخياً متواصلاً، لـ«الملك العضوض» الذي أوردنا سابقاً نصا للجابري ينوّه فيه بقدرة ابن رشد الفائقة على فهم أسسه وتحليل ركائزه.

لكن كيف؟

رابعاً: ابن رشد يفك لغز الانتقال الديمقراطي بالمغرب

يعتقد محمد عابد الجابري أن المسار الذي أصبح يسير فيه العالم اليوم، خصوصاً بعد نهاية الحرب الباردة، يفرض على الفكر السياسي العربي إعادة ترتيب أولوياته بما يتناسب واستحقاقات المرحلة التاريخية الدقيقة التي تمر منها البشرية اليوم. فإذا كان المفكر العربي القومي يعطي الأولوية لحلم إقامة الدولة العربية القومية المنشودة، فإن التطورات الراهنة تفرض عليه الاهتمام أولاً بإصلاح واقع الدولة القطرية القائمة فعلاً، وإذا كان المفكر ذاته يعطي الأسبقية لشعار الدولة الاشتراكية، فإنّ واقع الحال الدولي يفرض عليه الانخراط في شعار بناء الدولة الديمقراطية أولاً وقبل كل شيء.

ليس المقصود من هذا أن الجابري تخلّى عن نزعته القومية وعن اختياراته الاشتراكية، فالرجل بقي وفياً لمبادئه وقيمه التي أعلن عنها منذ بزوغ البدايات الأولى لأفكاره السياسية، ولكنه فقط كيّف توجهاته الفكرية والأيديولوجية بما تقتضيه الأوضاع العالمية المعاصرة من شعارات واستحقاقات.

من هنا انخرط الجابري في شعار المرحلة المعاصرة، وهو بناء الدولة المغربية الديمقراطية الحديثة، ولكن بطريقته الخاصة،

باعتباره واحداً من رواد الفكر الفلسفي المعاصر بالمغرب، حيث ركّز مساهمته على التأصيل الفلسفي للفكر الديمقراطي. فما هي الأسس النظرية التي قام عليها هذا التأصيل؟ وما هي معالمه الرئيسية؟

تلك هي الأسئلة الموجهة لرحلة سنقوم بها فيما خلفه لنا الجابري من نصوص ذات صلة بمسألة التحول الديمقراطي في المغرب الأقصى.

يحصر الجابري أسئلة الانتقال الديمقراطي في الواقع المغربي في ثلاثة رئيسية، هي: «من أين؟ وإلى أين؟ وكيف»[(٢٩)]. هذه الأسئلة تترابط فيما بينها بحيث لا يمكن الإجابة عن أحدها دون الإجابة عن الآخر، مما يدلّ على طابعها الفلسفي الإشكالي.

---

(٢٩) محمد عابد الجابري، «الانتقال إلى الديمقراطية في المغرب: أسئلة وآفاق (١) أسئلة... ومقارنات،» **فكر ونقد**، العدد ٣١ (أيلول/سبتمبر ٢٠٠٠م). يقول الجابري، موضحاً الطابع الإشكالي لهذه التساؤلات: «من البيّن بنفسه أن «الانتقال»، أياً كان، يطرح ثلاثة أسئلة جوهرية، هي: من أين؟ وإلى أين؟ وكيف؟

أما سؤال «إلى أين؟»، بخصوص موضوعنا، فالعنوان يجيب عنه. ولكن يبقى أن نحدد مضمون هذه «الديمقراطية» التي نريد الانتقال إليها.

وأما «من أين؟» فهذا هو المسكوت عنه غالباً، باعتبار أن الانتقال يكون من الوضعية التي «نحن فيها»، والتي يفترض أنها معروفة.

غير أن هذا السكوت يصبح غير محتمل، بل غير ممكن، عندما يطرح السؤال الثالث نفسه: «كيف؟»؛ إذ كيف يمكن تحديد كيفية الانتقال بدون معرفة دقيقة وصحيحة للوضع الذي يكون منه هذا الانتقال؟ وتزداد المسألة تعقيداً عندما تكون المسافة بين الوضع الذي يراد الانتقال إليه والوضع الذي يراد الانتقال منه تفتقد إلى عناصر الاتصال التي تقيم جسوراً بين الوضعين، مما يجعل من مطلب «الانتقال» إشكالية نظرية وعملية، وليس مجرد مشكل» (ص٧).

يعتقد الجابري أن سؤالنا الأول: «من أين نريد الانتقال إلى الديمقراطية؟»، يجد جوابه ماضياً وحاضراً في مفهوم «الدولة المركبة» كما دلنا على ذلك ابن رشد[٣٠]. حيث يدعونا إلى التعرف عن «كثب على طبيعة هذه الدولة ولنطلب شهادة ابن خلدون، الذي عاش بعد ابن رشد بنحو قرنين من الزمان، ومعلوم أنه إذا اتفق المؤرخ والفيلسوف على شيء، فذلك دليل على أن ذلك الشيء من الحقائق التي لا غبار عليها»[٣١].

إن هذا السؤال «من أين؟» يحيلنا بالضرورة على سؤال أعمّ، وهو: «كيف تتعاقب نظم الحكم والدول؟»، وإذا ما نحن طرحناه على الفلسفة عامةً، فإنها ستحيلنا على أفلاطون. «أما إذا طرحناه على الفكر الفلسفي العربي في المغرب وخارج المغرب فإنه سيشير علينا بابن رشد أولاً، ثم بابن خلدون ثانياً، وليس هناك ثالثاً!»[٣٢].

هكذا يجزم الجابري بشكل قاطع أن مقاربة إشكالية الانتقال الديمقراطي بالمغرب لا يمكن أن تتمّ إلا انطلاقاً من القول التراثي، الرشدي أولاً والخلدوني ثانياً، ولا ثالث لهما.

لكن لماذا ابن رشد أولاً وابن خلدون ثانياً دون غيرهما من مفكري الإسلام؟

---

(٣٠) محمد عابد الجابري، «الانتقال إلى الديمقراطية في المغرب: أسئلة وآفاق (٢) دولة المخزن وإمكانية الإصلاح (من وجهة نظر ابن رشد وابن خلدون)،» **فكر ونقد**، العدد ٣٢ (تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠٠٠م)، ص٧.

(٣١) الجابري، «الانتقال إلى الديمقراطية في المغرب: أسئلة وآفاق (١) أسئلة. . . ومقارنات،» ص١٥.

(٣٢) الجابري، «الانتقال إلى الديمقراطية في المغرب: أسئلة وآفاق (٢) دولة المخزن وإمكانية الإصلاح (من وجهة نظر ابن رشد وابن خلدون)،» ص٦.

خامساً: ضرورة مواجهة الحتمية الخلدونية بالحرية الرشدية

الجواب عند الجابري يكمن في أن ابن رشد حلّل، انطلاقاً من أفلاطون، التجربة السياسية للملك العضوض، التي غطت «تاريخ الإسلام كله، باستثناء ثلاثين سنة من الخلافة الراشدة»، كما نجد ابن خلدون قام بمحاولة أصيلة لتفسير طبيعة هذا «الملك العضوض» من داخل التجربة الحضارية العربية الإسلامية[٣٣].

هكذا يمهّد الجابري حديثه عن المقاربة السياسية الرشدية بالحديث عن أفلاطون الذي قدّم تحليلاً دقيقاً لأنظمة الحكم الغير الفاضلة، والتي تنحصر بين طرفين، «أحدهما حكومة الأخيار (الأرستقراطية (Aristocratie) وهي الأقرب إلى المدينة الفاضلة، والآخر حكومة الطاغية وحداني التسلط (Tyrannie)، وهي في الطرف المقابل الأبعد عن المدينة الفاضلة. وبين هذين الطرفين تتعاقب نظم الحكم عبر التيمقراطية والأولغارشية والديمقراطية»[٣٤]. هذا ما نجده في نص «الجمهورية»، أما في نصوص أخرى، فإن أفلاطون يميز بين أنظمة حكم دستورية تحتكم للتشريعات والقوانين، وأنظمة حكم استبدادية تحتكم للشهوات والأهواء، ليخلص، حسب الجابري، إلى «أن أفضل نظم الحكم (...) هي الملكية المقيدة بدستور وبهيئات نيابية تمثل الجميع». إنه نظام في الحكم مركب، يجمع بين الملكية

---

(٣٣) المصدر نفسه، ص٧.

(٣٤) المصدر نفسه، ص١٧ ـ ١٨.

والديمقراطية ويتجنب مساوئهما: يتجنب مساوئ الملكية المطلقة التي تتلخص في حب السلطة والانفراد بها، كما يتجنب مساوئ «الديمقراطية/الجماعية» التي تتمثل في المغالاة في حب «الحرية» (أي: عدم الخضوع لأية سلطة). وبالجمع بينهما بالشكل الملائم يحصل التوازن الذي يحكمه مبدأ الحكمة المفترض في النظام الملكي ومبدأ الحرية الذي تقوم عليه الديمقراطية. ذلك هو ما انتهى إليه أفلاطون في آخر كتاب له في الموضوع: كتاب «القوانين» (ترجم إلى العربية باسم «النواميس»)[٣٥].

ماذا نفهم من هذا القول غير أن النظام الملكي الدستوري الديمقراطي هو أفضل أنظمة الحكم ممكنة التحقق الفعلي على الأرض، وهو بالمناسبة النظام السياسي المنشود بالمغرب، إنه البديل الممكن للدولة القائمة بالمغرب، الدولة المعروفة تاريخياً بالمخزن، التي تمثل نوعاً من الملك العضوض الذي يتعيّن إصلاحه من الداخل، ولهذه الغاية يعتقد الجابري أن ابن رشد قادرٌ على أن يمدّنا بالأدواتِ اللازمةِ لفهمِ ماهيتِه وتحليلِ طبيعتِه؛ فالنظام السياسي المغربي، حسب ابنِ رشد ـ وهو بذلك يتفق مع ابن خلدون ـ مثله مثل باقي سائر أنظمة الحكم في الأقطار الإسلامية بعد الخلافة الراشدة، نظام مركب، حيث يقرر بلغته واصطلاحه كفيلسوف أن السياسة في المغرب ـ يعني: نظام الحكم ـ «إذا تؤملت توجد مركبة من فضيلة وكرامة وحرية وتغلب». أما ابن خلدون فيقول عنها بلغة علم العمران الذي شيده، إن «قوانينها مجتمعة من أحكام شرعية وآداب خُلقية

---

(٣٥) المصدر نفسه.

وقوانين في الاجتماع طبيعية وأشياء من مراعاة الشوكة والعصبية ضرورية»[٣٦].

إنّه النظام السياسي الذي يحمل اسماً واحداً منذ زمن ابن رشد وهو اسم «المخزن»، كنظام سياسي فردي استبدادي. فكيف يمكن إصلاح نظام كهذا وتحقيق الانتقال الديمقراطي انطلاقاً منه وليس ثورة عليه؟؟

إن دولة «المخزن» واحدةٌ من أنماط دول العصور الوسطى، والتي لم تعد استمراريتها، دون إصلاحات ضرورية تغير طبيعتها الاستبدادية، صالحة لعصرنا الراهن، فهي مركبة بمعنى أنها ليست فاضلة بإطلاق، وليست استبدادية بإطلاق، وهي بذلك قابلة لأن تتحول من وضع إلى وضع، يمكن أن يتغلب عليها الجانب الفاضل كما يمكن أن يتغلب عليها الجانب الاستبدادي. ذلك ما حصل فعلاً في تاريخنا السياسي، حيث برز تارةً وجهها الفاضل وتارةً أخرى وجهها المستبد والقمعي، بناء على طبيعة العلاقات القائمة وموازين القوى السائدة في هذه اللحظة التاريخية أو تلك من تاريخ الدولة المخزنية.

بناءً على ما سبق، فإن القطع مع نموذج الدولة المخزنية المنتمي للقرون الوسطى وتأسيس نموذج حداثي ديموقراطي لها؛ يعني: القطيعة مع طبيعة العلاقات التي تشدها إلى الوراء، إلى التسلط والقهر والاستبداد، وإعادة ترتيب موازين القوى بما يضمن توازن العلاقات والسلطات وتوزيع الثروات.

---

(٣٦) المصدر نفسه، ص٨.

هـهـنا يقف الجابري مطوّلاً مع ما سجّله ابن ارشد من ملاحظات حول طبيعة الدولة المخزنية، فهي التي ينقسم الناس فيها إلى صنفين: «صنف يعرف بالعامة وآخر يعرف بالسادة، كما كان الحال عليه عند أهل فارس وكما عليه الحال في كثير من مدننا»[٣٧]. و«في هذه الحال يسلب سادتهم عامتهم، ويمعن السادة في الاستيلاء على أموال العامة إلى أن يؤدي بهم الأمر أحياناً إلى التسلط، كما يعرض هذا في زماننا هذا وفي مدننا هذه»[٣٨]. و«إذا اتفق مع هذا أن كان هؤلاء الرؤساء لا يقسمون فيهم بالعدل هذه الأموال المأخوذة منهم، وكانوا يتسلطون عليهم، كان ذلك أشد الأمور قسوة على العامة (. . .) والأموال المكتنزة أصلاً في هذه المدينة هي اليوم في حقيقة أمرها أموال بيوتات، أعني أنها من أجل بيوتات السادة، ولذلك فالجزء الإمامي منها (رئاسة الدولة = الخليفة) هو اليوم جزء التسلط بإطلاق»[٣٩].

إن مفهوم السادة هنا مقابل لمفهوم العامة، وهو يختلف، حسب تحليل الجابري للمتن السياسي الرشدي، عن الزوج المفاهيمي الأوروبي السيد والعبد؛ فالسادة هنا هم رجال المخزن وسدنته، أما العامة فالمقصود بهم سائر الرعايا الخاضعين لسلطة المخزن.

يتمتع رجال المخزن بالجاه والمال مما يجعلهم سادة على الأرض، يفرضون سلطتهم وجبروتهم على العامة؛ أي: الأغلبية

---

(٣٧) المصدر نفسه، ص١٠.

(٣٨) المصدر نفسه.

(٣٩) المصدر نفسه، ص١١.

الساحقة من الرعية التي تعيش على الكفاف والعفاف بلا جاه ولا مال، ذلك هو النموذج الدولتي الذي كان سائداً في العصور الوسطى وما يزال مستمراً إلى الآن.

وإذا كانت السلطة والمال في الدولة المخزنية يسيران جنباً إلى جنب، فإنّ الجاه هو مصدر كل ثروة في دولة المخزن ويتم الحصول عليه بالخضوع والتملق لذوي السلطان، الأمر الذي يحدث خللاً في توزيع المناصب والثروات، وحرمان البلاد من الاستفادة من ذوي الاستحقاقات والكفاءات. فهل يمكن فعلاً إصلاح دولة كهذه من داخلها؟

إذا كان ابن خلدون يرى أن هرم الدولة المخزنية طبيعي، وبالتالي فموتها قدر حتمي لا مفر منه، رغم كل وسائل الإنعاش الذي قد تطيل في عمرها، دون أن تبقيها إلى أبد الآبدين، مما يدفع إلى التفكير في بناء نموذج جديد للدولة المغربية يقطع بشكل كلي مع النظام المخزني، إذا كان هذا هو رأي ابن خلدون، الذي استقاه من ملاحظاته لوقائع الدول ومصائر الأقطار في سائر بلاد الإسلام، والقائل: «إن الدولة لها أعمار طبيعية كالأشخاص»، و«أن الهرم إذا نزل بالدولة لا يرتفع»[٤٠]، فإن ابن رشد لا يوافق هذا الرأي، إنه «يرى أن الإصلاح ممكن والمدينة الفاضلة ممكنة، ولكن بشروط»[٤١]، يحصرها الجابري فيما يلي:

«١ ـ إن بقاء دولة المخزن على ما هي عليه من الاستبداد

(٤٠) المصدر نفسه، ص١٢ ـ ١٣.

(٤١) المصدر نفسه، ص١٣.

أو دخولها في مرحلة الهرم ليس أمراً حتمياً، فالإصلاح ممكن لأن الشؤون الإنسانية «إرادية كلياً». وبعبارة معاصرة: الإصلاح مسألة إرادة، وبالتالي فهو لا يحتاج إلا إلى قرار سياسي.

٢ ـ لا بدّ لكي ينجح الإصلاح من اختيارات محددة لا تتناقض مع «الناموس العام» الذي اختارته الأمة، وفي نفس الوقت لا تكون «مخالفة للشرائع الإنسانية». ولا بدّ من «أن تكون الفلسفة قد بلغت غايتها»؛ وبلغة عصرنا، لا بدّ من دستور غير مخالف لـ«الشريعة الإنسانية»، والشرائع الإنسانية اليوم تتلخص في كلمة واحدة هي «الديمقراطية»، ولا بدّ من «فلسفة»؛ أي: من فكرٍ مستنيرٍ يحلّ محلّ العقليّة المخزنية والسلوك المخزني.

٣ ـ إن الآراء الحسنة والتصريحات المنعشة وحدها لا تكفي في الإصلاح، بل لا بدّ أن تقرن بالأعمال الصالحة.

٤ ـ لا بد من تعاقب «حكومات أخيار» يرعون الإصلاح ويواصلونه إلى أن يصير الأمر على «أفضل تدبير»[(٤٢)].

واضحة هي الكيفية التي يوظف بها محمد عابد الجابري المقولات الرشدية، للتأكيد على إمكانية إصلاح الدولة المخزنية القائمة في المغرب من داخلها، إن توافرت الإرادة اللازمة واتخذت القرارات الحاسمة في اتجاه الدفع بعجلة الإصلاح السياسي إلى مداها الأقصى. وبهذا يكون الجابري قد حاول الإجابة عن سؤالين من أسئلة الانتقال الديمقراطي بالمغرب:

---

(٤٢) المصدر نفسه، ص١٥.

(من أين؟ وإلى أين؟)، انطلاقاً من استحضار ابن رشد نصاً وروحاً، لكنه في مقاربته للسؤال الثالث والأخير: (كيف نحقّق الانتقال الديمقراطي؟)، لن يستحضر إلا ما أسماه بالروح الرشدية المتفائلة بإمكانية الإصلاح، بل بإمكانية قيام المدينة الفاضلة على هذه الأرض!

لقد قدم أبو الوليد ابن رشد تحليلاً دقيقاً لمفهوم المدينة المركبة، خلال تلخيصه لكتاب السياسة لأفلاطون، موظفاً أمثلة من الواقع التاريخي العربي الإسلامي، منتقداً الأوضاع السياسية في زمنه ومجتمعه الأندلسي ـ المغربي خلال العصر الوسيط، مبيناً كيفية تجاوزها وإصلاحها. وقد لجأ الجابري إلى المفهوم ذاته مستلهماً هذه الروح التحليلية النقدية الرشدية، في مقاربة الأوضاع السياسية بالمغرب المعاصر؛ مغرب نهاية القرن العشرين وبداية القرن الواحد والعشرين.

يجزم الجابري، وبشكل قطعي، أنه لا توجد مدينة في مختلف مراحل التاريخ البشري غير مركبة، ومن بينها، طبعاً، مجتمعنا المغربي، فهو، في الماضي كما في الحاضر، مجتمع مركب، بالمعنى الأفلاطوني، كما شرحه ووضحه ابن رشد، مستحضراً التجربة الحضارية العربية الإسلامية وموظفاً أمثلة تاريخية منها.

يتركب المجتمع المغربي من عناصر متعددة ومتنوعة؛ تقليدية ومعاصرة، فهو مركب من قبائل وزوايا، ومن عرب وأمازيغ وصحراويين وأفارقة، ومن أحزاب ونقابات. . .، ومن أعيان وشرفاء وعامة. . .إلخ. و«كلّ عنصر من عناصر «التركيب» [هذه] يحمل معه نوعاً خاصاً من السلطة، منها ما يدخل في

مجال «الفضيلة» أو في مجال الدين، ومنها ما يدخل في مجال القهر والقسر»[٤٣].

لقد فكر ابن رشد في مفهوم «التركيب» انطلاقاً من نموذج رياضي هندسي يقوم على فكرة «الوسط»؛ أي: الموقف العدل الوسط بين طرفين متناقضين، فإذا كانت حكومة الطغيان هي الطرف المناقض لحكومة الأخيار، فإن الحكومة المركبة تمثل الموقف الوسط بين «الأخيار» و«الطغيان». من هنا يدعو الجابري إلى «تركيب جديد: الكتلة التاريخية»[٤٤]. والمقصود بذلك إعادة تركيب الدولة المغربية من جديد، لتصبح دولة ديمقراطية حديثة.

لكن سؤال الكيف؟ يظل مطروحاً، وما زلنا ننتظر الإجابة الجابرية عنه. من أجل هذه الإجابة المنتظرة يرجع الجابري لمفهوم «المخزن»، الاسم الذي عرفت به الدولة المغربية منذ زمن ابن رشد، ليتساءل حول ما الذي تبقى من «المخزن القديم»؟ وهل عانى هذا «المخزن» من قبل، أو يعاني اليوم، من «الهرم» الذي جعل منه ابن خلدون مصيراً حتمياً، ومن ثمّ استحالة أي إنقاذ له من القدر المحتوم الذي ينتظره؟ أم أنه مازال دولة «مركبة» من فضيلة وكرامة وحرية وتغلب، كما يقول ابن رشد، وبالتالي تتوفر فيه كل الإمكانيات الذاتية لإصلاحه وإسعافه؟

يرفض الجابري المنطق الحتمي الخلدوني وما ينذر به من

---

(٤٣) المصدر نفسه، ص١٦.

(٤٤) المصدر نفسه، ص١٩.

يأس وتشاؤم في إمكانية إصلاح «دار المخزن» من داخلها ويتبنى الروح الإصلاحية الرشدية وما تبشر به من أمل وتفاؤل.

يقول الجابري:

«ـ لقد تعرضت دولة المخزن للهرم المحتوم في أوائل هذا القرن مع فرض الحماية الفرنسية على المغرب.

ـ ثم حصل تجديدها بـ«إضافة عمر إلى عمرها»، حسب عبارة ابن خلدون، مع محمد الخامس الذي انفصل عن عملاء الاستعمار من المخزن القديم وتحالف مع الحركة الوطنية.

ـ فتحقق الاستقلال وتجددت الدولة وساد في تركيبها عنصر «الفضيلة» بتعبير ابن رشد؛ لأن محمد الخامس «صاحب الدولة كان أسوة قومه (الوطنيين) . . . لا ينفرد دونهم بشيء»، حسب عبارة ابن خلدون.

ـ ثم عرفت هذه الدولة، خلال الأربعين سنة التي تولّى فيها أمرها الحسن الثاني، نوعاً من «التركيب»، شبيه بذلك الذي تحدث عنه ابن رشد، فعرفت فترات يطبعها «التغلب والاستبداد»، وأخرى أقرب إلى «الكرامة» أو «الحرية»، لينتهي بها الأمر إلى الشروع في تغليب «الفضيلة» على العناصر الأخرى، بإقرار ما عرف بـ«التناوب التوافقي» الذي جاء أشبه بذلك الذي بدأ على عهد والده محمد الخامس مجدد الدولة.

ـ أما الاغتناء بالدولة وبواسطتها حسب قانون «التملّق مفيد للجاه» و«الجاه مفيد للمال»، فقد كان وما زال ظاهرة متفشية. وهي التي تقف وراء التفاوت الفاحش بين أقلّية من الأغنياء وأكثريّة كاثرة من الفقراء.

ـ واليوم، مع محمد السادس، ينتظر أن يتمّ الانتقال إلى التناوب الديمقراطي الحق، وبذلك يتم تجاوز دولة «المخزن» والانتقال إلى الدولة الديمقراطية»(٤٥).

لكن السؤال المطروح دائماً هو كيف يتم هذا الانتقال الديمقراطي؟

في معرض إجابته عن سؤالنا المعلّق «كيف؟»، يوظف الجابري مفهوم «الكتلة التاريخية». هذا المفهوم/المفتاح؛ يعني: على المستوى السياسي ـ العملي انخراط كلّ القوى الفاعلة في المغرب، اجتماعية وثقافية وسياسية، نقابية وحزبية، «مخزنية» أو «مدنية» في تعاقد تاريخي يضع أسس دولة الحداثة والديمقراطية، هذه الدولة التي، وإن تجاوزت أفق النص الرشدي؛ لأن الديمقراطية لم تكن من المفكّر فيه، فإنها بكل تأكيد، بالنسبة للجابري، لا تتجاوز أفق الروح الرشدية، ما دامت تعتبر رافداً من أهمّ روافد الحداثة والعقلانية، المهيمنة على مختلف جوانب الحياة المعاصرة، والمؤسسة لكل تجربة ديموقراطية معاصرة.

حاصل القول إذن، مما تقدم، أن ابن رشد، يصلح في نظر الجابري، أن يكون مفتاحاً، نفتح به أبواب أوضاعنا السياسية، المحكمة الإغلاق، التي استعصى على الفكر العربي الحديث والمعاصر حلّ ألغازها، سواء في مغربنا الأقصى، أو في عالمنا العربي، كما هو مفتاح للفهم الصحيح للدين، عقيدة وشريعة، والعلم والفلسفة.

---

(٤٥) المصدر نفسه، ص٢٠ ـ ٢١.

تلك هي الفكرة التي أعلن عنها الجابري، منذ أول قراءة له لابن رشد[٤٦]، وظلّ وفياً لها إلى آخر حياته. إنّها تقدم لنا صورة أيديولوجية لفيلسوف قرطبة ستجد في مواجهتها نزعة أيديولوجية مضادة سعت بكل ما تملك من وسائل وآليات إلى هدم أسس الرشدية وتقويض أركانها كما سنتابع ذلك، مع طه عبد الرحمن، في الباب الموالي.

---

(٤٦) الجابري، **نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي**.

القسم الثاني

طه عبد الرحمن
ومحاولة تحرير الفكر العربي
من قبضة الرشدية

«أريد أن أنظر هل ابن رشد يستحق كل هذه الضجة، وحسبي أنه مقلد، والمقلِّد لا يمكن أن يعوَّل عليه من يطمح إلى تجديد الفكر الفلسفي الإسلامي العربي».

طه عبد الرحمن، **حوارات من أجل المستقبل** (ص٩٧)

مدخل
منهج طه عبد الرحمن في تقويم التراث

«ولقد نحونا في تقويم التراث منحى غير مسبوق ولا مألوف، فهو غير مسبوق؛ لأننا نقول بالنظرة التكاملية، حيث يقول غيرنا بالنظرة التفاضلية، وهو غير مألوف؛ لأننا توسلنا فيه بأدوات مأصولة حيث توسل غيرنا بأدوات منقولة».

طه عبد الرحمن، **تجديد المنهج في تقويم التراث** (ص١٢)

الحوار مع ابن رشد بالنسبة لطه عبد الرحمن يعتبر أقرب طريق للحوار مع محمد عابد الجابري الذي تؤدي كلّ الطرق عنده إلى فيلسوف قرطبة، وكلّ الحلول التي يقترحها لفهم الماضي والحاضر يعتبر أبو الوليد مفتاحها السحري.

لذلك، فكلّ قول عن الصورة التي يرسمها طه عبد الرحمن لابن رشد يمرّ من هنا؛ أي: من الصورة التي يرسمها الجابري لابن رشد؛ فما يقوم الأخير ببنائه من مشاهد لتلك الصورة يقوم الأول بهدمها وتحطيمها، في إطار لعبة فكرية لتبادل الأدوار وتوزيعها بين البناء والهدم(١).

---

(١) يفسر طه عبد الرحمن سبب اهتمامه بالتراث قائلاً: «لم يكن يخطر على قلبنا =

أولاً: اعتبارات أوليّة في تقويم التراث

من المفيد الانطلاق في هذه الورقة من قراءة لكتاب تجديد المنهج في تقويم التراث[2]، الذي تضمن دراسة فلسفية نقدية للدراسات التي تناولت موضوع التراث، قراءةً وتقويماً، من خلال منهج يعتبره صاحبه جديداً ومستمداً من التراث، ومراعياً آدابه الراسخة في الاعتراض.

وقد لاحظ طه أن جُلّ الذين اشتغلوا بالتراث، عرباً أو عجماً، تميّزوا بميزتين اثنتين: أولاهما: قلة اطلاعهم على معارف التراث، وثانيتهما: ضعف استئناسهم بمقاصد نصوصه، مستدلاً على ذلك بقلقِ عبارتِهم ونقصِ عملِهم؛ إذ كيف يمكن، في نظره، لمن لا يجيد لغة التراث ولا يعمل بآدابه وقيمه، ادعاء القدرة على تقويمه؟

لقد اتّبع هؤلاء النقاد مناهجَ ووظفوا مفاهيمَ جلّها منقولة من ثقافة مخالفة لجنس الثقافة التي ينتمي إليها التراث. هذه الطرائق والأساليب المستمدة من ثقافة الغرب يسميها طه بـ«الآليات الاستهلاكية»، أو «الآليات الفرعية»، أو «الآليات

= من ذي قبل أن نخوض في بحر التراث (. . .)، ولكم كان ذهولنا عظيماً ونحن نرى صدور الأعمال إثر الأعمال (. . .)، وما إن أفقنا من هذا الذهول حتى سارعنا إلى تفحص أشهر هذه الأعمال واحداً واحداً، وتصفح ما حوته من نظريات واحدة واحدة (. . .)، وما كدنا نفرغ من تحقيق مذاهب هؤلاء، حتى عاد إلينا الذهول بأشد مما أصابنا من قبلُ هذا التحقيق؛ فما كنّا نظن أن أوهى الأسباب تحمل على أعتى الأحكام. . .». انظر: طه عبد الرحمن، **تجديد المنهج في تقويم التراث** (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٤م)، ص٩.

(٢) المصدر نفسه.

الفوقية»، وهي تنقسم إلى قسمين: آليات عقلانية مجردة وآليات فكرانية (أيديولوجيّة) مسيسة.

وقد بيّن طه حدود استعمال هذه الآليات في تقويم التراث، منتهياً إلى القول إن «تسليط آليات العقلانية النظرية المجردة على التراث الإسلامي المبني، أساساً، بآليات العقلانية العملية، كان لا بدّ أن يفضي إلى قطع الصلات بين أقسام هذا التراث، وذلك بانتقاء بعضها وإسقاط بعضها الآخر»(٣). كما أن «تسليط الآليات الفكرية التسييسية على التراث الآخذ بأسباب التأنيس، كان لا بدّ أن يؤدي إلى تفريق نصوصه بعضها عن بعض»(٤).

ولمّا كان الجابري أكثر من غيره من المشتغلين بقراءة التراث فحصاً لعناصر التقويم التي يشتغل بها طه عبد الرحمن، فقد خصّ هذا الأخير أوليّات تقويم الجابري للتراث بالدراسة والتحليل؛ حتى يتسنّى له تمييز طريقته عن طريقة الجابري، وحتى يتمكّن من بناء طريقته المستقلة في تقويم التراث.

خصّص طه فصلين من كتابه المذكور سابقاً لتقويم مشروع الجابري، المتعلق بقراءة التراث، والمتمثل في كتبه الثلاثة: **نحن والتراث، وتكوين العقل العربي، وبنية العقل العربي**. أحدهما، وهو الفصل الثاني، يحمل عنوان «التعارض الأصلي لنموذج الجابري في تقويم التراث»، حيث حاول الباحث من خلاله بيان التناقض الذي وقع فيه الجابري انطلاقاً من الدعوى التالية:

---

(٣) المصدر نفسه، ص٢٧.

(٤) المصدر نفسه.

«إن نموذج الجابري في تقويم التراث يقع في تعارضين اثنين: أحدهما التعارض بين القول بالنظرة الشمولية والعمل بالنظرة التجزيئية، والثاني التعارض بين الدعوة إلى النظر في الآليات وبين العمل بالنظر في مضامين الخطاب التراثي في الآليات»[٥].

إن الجابري، في نظر طه عبد الرحمن، كان واعياً منذ بداية اشتغاله بالتراث بضرورة قراءة النص التراثي قراءة شمولية من جهة أولى، وبأهمية اشتغاله بآلياته الإنتاجية بدل الاقتصار على قراءة مضامينه من جهة أخرى، إلا أنه سقط في القراءة التجزيئية من حيث ادعى العمل بالنظرة التكاملية، واشتغل بالمضامين التراثية بالرغم من وعده الذي قطعه على نفسه، وهو الاشتغال بآليات التراث الأصلية.

ثانياً: القراءة التجزيئية والاشتغال بالمضامين

تتجلّى النظرة التجزيئية عند الجابري في تقسيمه للتراث إلى دوائر شتى، «عرفانية» و«بيانية» و«برهانية»، مفضّلاً بعضها على بعض في المكانة؛ إذ اعتبر المعرفة البرهانية ممثلةً لقمة المعرفة العقلانية في الثقافة العربية الإسلامية، بينما نزل بالمعرفة العرفانية إلى أدنى درجات العقلانية، ووضع المعرفة البيانية في المرتبة الوسطى.

كما يتجلّى اشتغاله بالمضامين عوضاً عن الآليات، في أنه لم يباشر بنفسه استخراج الآليات التراثية الأصلية، بل اكتفى

---

(٥) المصدر نفسه، ص٢٩.

بدراسات القدامى حول هذه الآليات مثل الشافعي والجرجاني والسكاكي وخليل الفراهدي والقشيري، وبذلك أصبح اشتغاله مضمونياً محضاً.

وقد توسّل الأستاذ الجابري في عمله التقويمي لمضمون الخطاب التراثي بآليات نقلها في جملتها من الثقافة الغربية «المعاصرة»؛ إذ نجده وظّف آليات فوقية فرضها فرضاً على النص التراثي، استقاها من منابع متضاربة: «الإبيستمولوجية التكوينية عند جان بياجيه، والإبيستمولوجية العقلانية عند لالاند وباشلار، والبنيوية، وفلسفة التاريخ الهيجلية والماركسية»(٦).

ثالثاً: القصور الآلي وتهافت نموذج الجابري

لم ينتبه الجابري، في نظر طه، إلى عدم إحاطته بآلياته الاستهلاكية التي وظفها في قراءة التراث؛ إذ لم يعر اهتماماً لتقادمها في عقر دارها من ناحية أولى، ولم يفلح في فهم شروط إنتاجها وولادتها من ناحية أخرى، فوقع في خطأ التفاوت بين القصد والفعل. كما لاحظ صاحب **تجديد المنهج في تقويم التراث** على آليات صاحب مشروع «نقد العقل العربي» أنها لا تشكل نسقاً متكاملاً، حيث تخيرها من مجالات مختلفة متنافرة دون أن يذكر المعايير التي بمقتضاها وقع اختياره على كلّ واحدة منها.

هكذا اعتبر طه تقويمه هذا لعمل الجابري خطوة ضرورية في طريق بنائه لنظريته حول التراث، انطلاقاً من رؤية تكاملية

---

(٦) المصدر نفسه.

توظف آليات مستمدة من التراث نفسه، مراعية خصوصياته الثقافية والحضارية دون إغفال أهمية المفاهيم والأدوات التي تمدّنا بها الدراسات الفلسفية والعلمية المعاصرة؛ لأن المزاوجة بين استيعاب مختلف معارف التراث استيعاباً جيّداً، واستيعاب إنتاجات الحضارة الغربية الفكرية والعلمية استيعاباً سليماً وصحيحاً، هو الطريق المؤدي إلى المجاوزة الفعلية للانحطاط الفكري والثقافي والحضاري.

لكن هل كان الجابري يتوقع نقداً جذرياً لعمله كهذا الذي قام به الأستاذ طه؟

أليس الجابري هو القائل في خاتمة المقدمة الثانية لكتاب **نحن والتراث**: (. .) بالمناقشة وحدها، ومن خلال الردود والاعتراضات والتوضيحات، يمكننا الوصول إلى «الحقيقة»[(٧)].

إن كل الذين انتظروا رد فعل الجابري اتجاه هذا النقد الطهوي لمشروعه، أصيبوا بخيبة أمل كبيرة، وإن كان العارفون بمسار الجابري الفكري لم يتوقعوا هذا الرد قط. فقد فضل، كعادته، الصمت والتجاهل على التوضيح والرد. وكأنّ لسان حاله كان يقول «خير وسيلة للرد هي عدم الرد»! وهي طريقة، إن كانت تحقق غاية في نفس صاحبها، فإنها بدون شك، لن تفيد البحث العلمي والنقاش الفكري في شيء؛ لأنه بالمناقشة والنقد ونقد النقد، كما يقول الجابري نفسه، يتقدم الفكر ويتطور البحث العلمي، خصوصاً في موضوع واسع عريض

---

(٧) محمد عابد الجابري، **نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي**، ط٥ (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٦م)، ص١٠.

كالتراث الذي يصعب على أيّ كان ادعاء امتلاك حقيقته.

رابعاً: الرؤية التكاملية للتراث:

لقد كان إبطال التقويم التفاضلي للتراث الإسلامي العربي، عند محمد عابد الجابري، بالنسبة لطه عبد الرحمن شرطاً ضرورياً لإثبات نظرته، التي يعتبرها، نظرة تكاملية إلى التراث العربي الإسلامي.

إن أهم ميزة منهجية يؤكد عليها صاحبنا في رؤيته لتقويم التراث هذه، هو اشتغالها بآليات التداخل المعرفي؛ أي: الانشغال بالبناء الآلي للتراث، بدل الاقتصار على الاشتغال بمضامينه كما فعل الجابري. ذلك أن «التقويم الذي يتولّى استكشاف الآليات التي تأصّلت وتفرعت بها مضامين التراث كما يتولّى استعمالها في نقد هذه المضامين، يصير لا محالة إلى الأخذ بنظرة تكاملية»[٨].

ينطلق طه في قوله بهذه النظرة التكاملية للتراث من مسلمات ثلاث:

١ ـ مسلمة «التركيب المزدوج للنص»: وتقتضي إسناد كل مضمون مخصوص إلى كيفيات إنتاجية مخصوصة[٩].

٢ ـ مسلمة «تنقل الآليات الإنتاجية»: وتختص بالانتقال من علم إلى آخر، بصرف النظر عن مدى قرب العلوم أو بعدها من البعض الآخر، فقد تشترك في توظيف الآلية الواحدة، دون أن

---

(٨) عبد الرحمن، **تجديد المنهج في تقويم التراث**، ص٨١.

(٩) المصدر نفسه، ص٨١.

يقلّل ذلك من القيمة المنهجية لهذه العلوم أو لتلك الآلية[١٠].

٣ ـ مسلمة «تشبع التراث بالآليات الإنتاجية»: وتقتضي أن فهم النص التراثي لا يمكن أن يتم إلا بفهم الآليات التي وظّفها أهل التراث في بنائه، «بحيث لا يمكن فهم هذا النص حق الفهم، ولا تفهيمه حق التفهيم بغير معرفة تامة بأصول وفصول هذه الآليات»[١١].

هكذا، يخلص طه عبد الرحمن من مسلماته السابقة، إلى ضرورة تعقب الآليات التي أثرت في تشكيل مضامين التراث، وترك المفاضلة بين أقسامه الناتجة عن المقاربة التجزيئية التي تتوسل بما أسماه بالآليات الاستهلاكية. كما استنبط «حقائق ثلاثاً: [الكلام للأستاذ طه] **أولاها**[١٢]: أن المعرفة التراثية معرفة خادمة تقوم بوظيفة التوسل وبشرائط ما أسميناه «الحقيقة الإسلامية العربية»؛ **والثانية**: أن المعرفة التراثية معرفة عملية تبنى على مبدأ الإجرائية، وتمارس تقويم السلوك، وتنقل مضامينها إلى حيز التطبيق؛ **والثالثة**: أن المعرفة التراثية معرفة منهجية تتحدد بطرق الناظر وطرق المناظر مع غلبة طرق التناظر»[١٣].

إن هذه النظرة التكاملية تنظر للتراث من جهة تداخله المعرفي، هذا التداخل الذي يميز فيه طه عبد الرحمن بين درجتين اثنتين:

---

(١٠) المصدر نفسه، ص٨٢.

(١١) المصدر نفسه.

(١٢) التأكيد من عند الباحث.

(١٣) المصدر نفسه، ص٨٧.

ـ درجة التراتب بين العلوم والمعارف، وقد خلّف لنا علماء الإسلام مصنفاتٍ عديدةً للعلوم.

ـ ودرجة التفاعل بين مختلف العلوم وتأثير بعضها في البعض الآخر، سواء كانت هذه العلوم نابعة من التربة العربية ـ الإسلامية، أو مستوردة من الثقافات السابقة؛ فكلّ العلوم العقلية والنقلية في الثقافة الإسلامية يرتبط بعضها ببعض، وإن اختلفت درجة القرب والبعد بين علم وآخر(١٤).

من هذا المنطلق المنهجي يبني رؤيته التكاملية للتراث التي يميز فيها بين نوعين من التداخل المعرفي: التداخل المعرفي الداخلي، والتداخل المعرفي الخارجي. وقد استغلّ مناسبة التطرق لكلّ نوع منهما لتصفية الحساب مع الثنائي الجابري ـ ابن رشد.

---

(١٤) المصدر نفسه، ص٩١.

يضرب طه عبد الرحمن عدة أمثلة على هذا التداخل من خلال عدد من أعلام السلف، «ومن هؤلاء الأعلام جل فلاسفة الإسلام، ويأتي في مقدمتهم الكندي الذي يعد من أوائل المؤلفين الموسوعيين، والذي خلّف إنتاجاً متنوعاً اشتمل على المنطق والحساب والهندسة والنجوم والموسيقى والجغرافيا والجدل وعلم النفس والسياسة والأخلاق وغيرها، وكذلك الفارابي وابن سينا اللذان تناولت كتاباتهما جملة العلوم العقلية المنقولة؛ فضلاً عن المعارف اللغوية، مثل النحو والشعر، والمباحث العقدية مثل علم الكلام والتصوف؛ وابن رشد الذي رسخت قدمه في العلوم الثلاثة: الفلسفة والطب والفقه، على تباعدها الظاهر؛ ومنهم أيضاً علماء الإسلام من أمثال الغزالي والرازي اللذين استخدما جلّ معارف عصرهما للكشف عن أسرار العقيدة الإسلامية؛ وابن خلدون الذي دلت مقدمته على تمكن كامل من ناصية العلوم وتاريخها في زمانه؛ والسيوطي الذي آلت إليه علوم عصره جميعها، فألّف في مختلف مناحيها بقدرة أهل الاختصاص» (ص٩١).

فقد اختار، كنموذج للتداخل المعرفي الداخلي، الشاطبي لسبب لا يخفيه، وهو أن الجابري اعتبره امتداداً للبرهانية الرشدية التي وظّف مقولاتها في نظريته حول مقاصد الشريعة، التي شكلت قمة التداخل بين البيان والبرهان في نظر الجابري.

على خلاف ذلك تماماً، يعتقد طه عبد الرحمن أن الشاطبي استمدّ قوله بالمقاصد، لا من ابن رشد، ولكن ممن اعتبرهم أصحاب الأصل في هذا القول «الذين قرر الجابري مخاصمتهم، وهم رجال التصوف وأرباب القلوب»، وبذلك يكون سرّ الإبداع عند الشاطبي في علم أصول الفقه، لا في جمعه بين البرهان والبيان، ولكن في جمعه بين هذا الأخير والعرفان(١٥).

وإذا كان الباحث المغربي يوسف بن عدي يسلم بهذه القراءة الطهوية لمشروع الشاطبي ويستنتج منها، مثل طه عبد الرحمن، «بطلان تصورات الجابري»(١٦)، فإنّ الملاحظة التي لا تخطئها العين هي أن تأكيد طه على المرجعية العرفانية لمفهوم المقاصد عند الشاطبي قد أسقطه، من حيث لم يشعر بذلك، فيما عابه على الجابري، وهو تقسيم التراث إلى دوائر معرفية متباينة وهي العرفان والبرهان والبيان، واعتباره المقاصد نتاج للجمع بين البيان والعرفان ونفي أن تكون حصيلة للتداخل بين البيان والبرهان كما اعتقد الجابري. وإذا جاز لنا أن نبحث عن عنصر الجِدة في مشروع طه، فهو استبداله للتسميات مع

---

(١٥) المصدر نفسه، ص١٢١.

(١٦) يوسف بن عدي، **مشروع الإبداع الفلسفي العربي: قراءة في أعمال طه عبد الرحمن** (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٢م)، ص٥٦.

المحافظة على نفس المسميات: وهي العقل المجرد (=البرهان)، والعقل المسدد (=البيان)، والعقل المؤيد (=العرفان).

وإذا كان طه قد عمل من خلال تناوله للتداخل المعرفي الداخلي على إسقاط ادعاء الجابري ببرهانية المشروع الأصولي الصوفي للشاطبي، من خلال بيان أثر علم الأخلاق على نظرية المقاصد عند الشاطبي، فإنه سيعمل جاهداً في لحظة مقاربته للتداخل المعرفي الخارجي لتقويض برهانية ابن رشد نفسها، من خلال بيان أثر علم الكلام في فلسفة أبي الوليد.

هكذ نلاحظ أن الأستاذ طه عبد الرحمن يبني رؤيته من خلال هدم وتقويض أطروحة الجابري، بل إننا قد لا نبالغ إذا قلنا إن اهتمام الجابري بالتراث واحتفاءه الكبير بفيلسوف قرطبة، وإعطائه إياه مكانة مرموقة وتحقير ما دونه من فلاسفة الإسلام، خصوصاً أولئك الذين غادروا أرض البرهان إلى عوالم العرفان، هذا الاهتمام هو الذي كان وراء خوض طه لمغامرة النظر في التراث من جهة، ومن جهة ثانية هجومه الشديد على فلسفة أبي الوليد، هجوماً لا يضاهيه إلا هجومه على الجابري الذي وقفنا أعلاه عند أبرز محطاته.

الفصل الرابع

مفارقات الرؤية التجزيئية ـ التفاضلية عند ابن رشد

«فمن يتبع طريقاً في التفلسف، أسبابه عند غيره، لا يبدع، وإنما يبتدع، وكل ابتداع شذوذ».

طه عبد الرحمن، **فقه الفلسفة: الفلسفة والترجمة** (ص٢٣)

ينطلق طه عبد الرحمن في دراسته للتداخل المعرفي في المتن الرشدي من ثابت أساسي وضعه وضعاً، ووصفه بـ«القانون العام»، يتكون من بند مركزي يعبر عنه بلغته الخاصة قائلاً: «أيّاً كان العلمان، إن كان أحدهما أصلياً والآخر منقولاً، فإن دمج العلم الأصلي في العلم المنقول من شأنه أن يبعد عن مجال التداول الأصلي، بينما دمْج العلم المنقول في العلم الأصلي، من شأنه أن يقرب إلى هذا المجال»(١).

على أساس هذا القانون سيعرض طه عبد الرحمن المتن الرشدي على أنظار محكمة النقد، مع فرق مهم هو أن المشرع في هذه الحال؛ أي: واضع القانون، هو نفسه القاضي الذي

---

(١) طه عبد الرحمن، **تجديد المنهج في تقويم التراث** (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٤م)، ص١٢٦.

سينطق بالحكم. وللقارئ الحق في أن يتصور كل فصول محاكمة من هذا القبيل قبل انطلاقتها الفعلية.

وإذا كان الباحث المغربي إبراهيم مشروح، قد اعتبر هذا القانون الذي لاحق به طه ابن رشد، ليس سوى «مقصلة المجال التداولي التي تقمع كل انفتاح معرفي على الإنتاج الفكري الإنساني»[٢]، فإننا نعتقد أن المقصود من هذه المحاكمة هو الجابري بالذات، أما ابن رشد فمقصود فقط بالعرض، هذا العرض الذي يمكن اعتباره «عرضاً ذاتياً»، خصوصاً إذا علمنا أن الجابري وابن رشد يمثّلان بالنسبة لطه عبد الرحمن وجهين لعملة واحدة.

إن صاحب تجديد المنهج في تقويم التراث لا يخفي هذه المسألة، بل يعلنها ابتداءً، فهو يتخذ ابن رشد نموذجاً للتداخل المعرفي للتراث؛ لأن الجابري جعله نموذجاً لنظرته التجزيئية ـ التفاضلية لهذا التراث. فإذا تأتّى لصاحبنا إثبات أن ابن رشد يقول بالفصل والتجزيء بين معارف وعلوم التراث في الوقت الذي نجد متنَه شاهداً على الوصلِ بين العلوم والتداخلِ بين المعارفِ المنقولةِ والأصيلةِ، فإن من شأن إثبات كهذا أن يقوّض الأطروحة الجابريّة حول الفصل بين البيان والعرفان والبرهان من أساسها.

---

(٢) إبراهيم مشروح، «مسوغات الانفتاح: في أفق رؤية تعارفية مفتوحة،» **الواضحة** (مؤسسة دار الحديث الحسنية للدراسات الإسلامية العليا، الرباط)، العدد ٦ (٢٠١١م)، ص٢٣٦.

أولاً: في الرؤية التجزيئية التفاضلية عند ابن رشد

ما انفك أبو الوليد في كل أقواله يتبنى أطروحة الفصل بين المعارف التراثية، محذراً من مغبة أيّ تداخل فيما بينها، وما قد يسببه من فوضى في التفكير وميوعة في النظر؛ إذ ينبغي أن تُحفظ لكلّ علم حدوده واستقلاليته التامة عن العلوم الأخرى، فليس من الحكمة أن نخلط بين أساليب الجدل، وطرائق البرهان وكشوفات العرفان؛ لأن في ذلك ضياع للعلوم وفي مقدمتها العلم الكلي بإطلاق «علم الموجود بما هو موجود»، الذي هو علم برهاني بامتياز.

إن المحافظة على صفاء البرهان ونقائه، من تشويش المتكلمين وتشويه المتفلسفين، الذين لم يحفظوا مكان الحكمة من كل اختراق كلامي أو صوفي، شكّل لفيلسوف مراكش وقرطبة مطلباً عزيزاً؛ فإلى أيّ حد انسجمت حقيقة متنه الفلسفي مع مطلبه العزيز هذا؟

في إجابته عن هذا السؤال يميز الأستاذ طه بين ظاهر النص الرشدي القائل بالفصل والتجزيء، وبين حقيقة هذا المتن الطافحة بالتداخل والتكامل.

هكذا يبتدئ برصد مظاهر الرؤية التجزيئية ـ التفاضلية عند ابن رشد، والتي يمكن إجمالها في العناصر التالية:

١ ـ اجتهاد ابن رشد منذ البدايات الأولى لمشروعه الفكري في تصفية العلوم وتجريدها من الهوامش المعرفية التي تعلقت بها، وقد تجلى ذلك في تجربة «المختصرات»، حيث يقف طه عبد الرحمن عند مختصر **المستصفى** الذي لم يتضمن المقدمة

التي وضعها الغزالي لكتابه **المستصفى**[٣]، والتي تعد «حدثاً حاسماً في تاريخ الممارسة التكاملية للتراث»[٤]، لكن ابن رشد «لم يلتفت إلى الطريق العلمي الجديد الذي تفتحه، والذي يجعل أبعد العلوم النظرية المنقولة عن مجال التداول تندمج في أقرب العلوم النظرية الأصلية إلى هذا المجال»[٥]. هكذا يعتبر طه دمج الغزالي علم المنطق في علم الأصول قد عبر عن «بعد نظر وتبصر بمآلات العلوم النظرية وبأسباب بث الإنتاجية فيها»[٦].

٢ ـ لم يجتهد ابن رشد فقط في تصفية العلوم، بل اجتهد

---

(٣) يبرر ابن رشد عدم إدراجه لمقدمة **المستصفى** بقوله: «أبو حامد قدم قبل ذلك مقدمة منطقية زعم أنه أداه إلى القول في ذلك نظر المتكلمين في هذه الصناعة في أمور منطقية، كنظرهم في حد العلم وغير ذلك. ونحن فلنترك كل شيء إلى موضعه، فإن مَن رام أن يتعلّم أشياء أكثر من واحد في وقت واحد لم يمكنه أن يتعلم ولا واحداً منها». انظر: أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد، **الضروري في أصول الفقه أو مختصر المستصفى**، تقديم وتحقيق جمال الدين العلوي؛ تصدير محمد علال سيناصر (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٤م)، ص٣٨.

ويقول الغزالي نفسه حول هذه المقدمة «(. . .) وليست هذه المقدمة من جملة علم الأصول ولا من مقدماته الخاصة، بل هي مقدمة العلوم كلّها ومن لايحيط بها فلا ثقة له بعلومه أصلاً. فمَن شاء أن لا يكتب هذه المقدمة فليبدأ بالكتاب من القطب الأول، فإن ذلك هو أول أصول الفقه وحاجة جميع علوم النظرية إلى هذه المقدمة كحاجة أصول الفقه». انظر: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **المستصفى** (بغداد: مكتبة المثنى؛ بيروت: دار الإحياء العربي، [د. ت.]).

(٤) عبد الرحمن، **تجديد المنهج في تقويم التراث**، ص١٢٧.

لقد رأى الجابري في هذا الفصل الرشدي عند ابن رشد إنجازاً علمياً كبيراً، كذلك نجد المفكر المغربي محمد علال سيناصر، يثني على هذا الحذف الرشدي للمقدمة المنطقية في **الضروري في أصول الفقه أو مختصر المستصفى**.

(٥) عبد الرحمن، المصدر نفسه، ص١٢٧.

(٦) المصدر نفسه.

أيضاً في تقرير ما بين العلوم من تباين وانفصال على مستوى وحدة الموضوع، وعلى مستوى خصوصية المنهج. ومن المعلوم أن لا علم عند أبي الوليد، إلا بالبرهان، و«لا برهان إلا بالإنبناء على مقدمات ومبادئ ضرورية، محتذياً في ذلك أرسطو حذو النعل بالنعل»[٧]. وفي هذه النقطة يسجل طه عبد الرحمن أن ابن رشد لم يستثمر نتائج قول الفلسفة الأرسطية بخاصيتين أساسيتين نسبتهما إلى العلوم، وهما خاصية «التكميلية التي تقضي بتداخل العلوم بعضها مع بعض موضوعاً ومنهجاً»[٨]؛ وخاصية الشمولية التي تقضي بشمولية علم الموجود بما هو موجود وما يمكن أن يترتب عنه من تراتب في الشمول بين العلوم المختلفة[٩]. لكنّه لما «غفل (. . .) عن إمكان استثمار التكميلية الملاحظة بين العلوم والشمولية الثابتة لعلم العلوم، فقد انسد دونه باب استشراف التحولات التداخلية التي ستتطرق إلى المعارف الإنسانية ابتداءً من النهضة الأوروبية نحو دخول الهندسة في الجبر، ودخول الرياضيات في الفيزياء، ودخول الفيزياء في الفلكيات، ودخول الكيمياء في البيولوجيا. . .، وهكذا، حتى إنّ العلوم المعاصرة أضحت لا تعرف حدودها إلا من خلال أنواع وأعداد التداخلات التي تجمع بينها وبين غيرها»[١٠].

٣ ـ ولما تبنى ابن رشد القول بتصفية العلوم وتباينها، فإنه

(٧) المصدر نفسه، ص١٢٩.

(٨) المصدر نفسه.

(٩) المصدر نفسه، ص١٣٠.

(١٠) المصدر نفسه، ص١٣٠.

سلك بموازة ذلك مسلك الطعن في أطروحات التداخل والقدح في أهلها[١١]، وخصوصاً الغزالي وابن سينا والفارابي، «بلغ حد تبديع بعضهم وتكفيره»[١٢]؛ مغلقاً بذلك كل الإمكانات التي فتحها ابن سينا «لتخريج المسائل الفلسفية على بعض مقتضيات مجال التداول الإسلامي»[١٣]. لكن، وعلى خلاف ذلك، يرى الباحث المغربي عبد المجيد الصغير أن موقف ابن رشد من إدراج الغزالي مقدمته المنطقية في كتاب المستصفى قد يكون مجرد تدبير تربوي ـ تعليمي ما دام أبو الوليد يرى أن «من رام أن يتعلم أشياء أكثر من واحد، في وقت واحد، لم يمكنه أن يتعلم ولا واحداً منها»[١٤]، وذلك مراعاة للظروف الفكرية لعصره في مرحلة اختصاره للمستصفى التي كانت تقتضي مراعاة الضروري من العلم فقط[١٥].

في الوقت ذاته، يميز باحث مغربي آخر، وهو حمّو النقاري، بين «ابن رشد الشاب» الذي يقول بالفصل بين «المنطق» و«علم الأصول» وبين «ابن رشد الحكيم» الذي لا يرفض «لأبي حامد حق إدخال المنطق في حقل الأصول؛ إذ أبو الوليد نفسه نادى بهذا الإدخال حين وقف عند التصديق البلاغي

---

(١١) المصدر نفسه، ص١٣٠ ـ ١٣١.

(١٢) المصدر نفسه، ص١٣١.

(١٣) المصدر نفسه، ص١٣٢.

(١٤) ابن رشد، **الضروري في أصول الفقه أو مختصر المستصفى**، ص٣٨. انظر أيضاً: عبد المجيد الصغير، «الدلالة الفكرية والسياسية لحضور «مستصفى» الغزالي عند ابن رشد،» **مقدمات: المجلة المغاربية للكتاب**، العدد ١٥ (١٩٩٨م)، ص٥١.

(١٥) الصغير، المصدر نفسه، ص٥١.

الذي هو أحد التصديقات التي تتناولها الصناعة المنطقية»[١٦]. ولعل هذا ما دفع طه عبد الرحمن إلى التساؤل حول مدى مطابقة واقع النص الرشدي مع أقاويل أبي الوليد التجزيئية.

يسجّل طه الاتساق والانسجام بين مظاهر التجزيء سالفة الذكر، فمن يقول باستقلالية العلوم وتباين بعضها عن بعض لا يمكنه إلا أن يكون منسجماً مع نفسه حينما يطعن في كل مظهر من مظاهر تداخلها، والقدح فيمن يعمل بهذا التداخل. لكنه يتساءل، هل «يكون هذا [الاتساق] حجة علينا، ودليلاً مثبتاً لشناعة مدعانا في ثبوت التداخل عند ابن رشد؟»[١٧].

ولو كان الأمر يقتصر على الاتساق الصوري فقط، لانتهى النقاش وحسم لصالح ابن رشد، ومن خلاله لصالح محمد عابد الجابري؛ لكنْ بما أن الأمر يتعلق بالحديث عن الخطاب الفلسفي عند ابن رشد الذي هو جزء من الخطاب الطبيعي، فإن أبا الوليد «مطالب لا بالقيام بشرط الاتساق الصوري فحسب، بل هو أيضاً مطالبٌ باستيفاء شرطين آخرين، وهما: «شرط الاتساق الطبيعي»، و«شرط الاتساق التداولي»»[١٨].

يدل مفهوم الاتساق الطبيعي عند طه عبد الرحمن على التوافق والانسجام بين اللغة الفلسفية واللغة الطبيعية على

(١٦) حمو النقاري، «حول علاقة المنطق بعلم الأصول عند ابن رشد،» مقدمات: **المجلة المغاربية للكتاب**، العدد ١٥ (١٩٩٨م)، ص١٥.

(١٧) عبد الرحمن، **تجديد المنهج في تقويم التراث**، ص١٣٣.

(١٨) المصدر نفسه، ص١٣٤.

المستويين الدلالي والاصطلاحي[١٩]. حيث أشاد بالمجهود الذي بذله ابن رشد في تصحيح المعاني والدلالات، كما تشهد على ذلك شروحه وتفاسيره؛ لكنّه في الوقت ذاته وقف عند كيله بمكيالين مختلفين فيما يخص علاقة الأقوال الفلسفية بالألفاظ الطبيعية، هما: «دمْج المعنى اللغوي اليوناني للمصطلح الفلسفي في معناه الاصطلاحي، ونزع المعنى اللغوي العربي للمصطلح الفلسفي من معناه الاصطلاحي»[٢٠].

هكذا يكون جمع ابن رشد بين الدمج بين الدلالات اللغوية والدلالات الاصطلاحية حينما يكون السياق الفلسفي يونانياً ويفصلهما متى كان السياق عربياً، رافعاً للاتساق الطبيعي عنده. ومتى، ارتفع هذا الاتساق عن مسلكه التبليغي، «بطل القول بنهوض ابن رشد بالشمولية التواصلية للثقافة الإنسانية»[٢١].

أما مفهوم الاتساق الدلالي فيقتضي مطابقة العلم للعمل، حيث لا ينكر طه عبد الرحمن أن ابن رشد كان خيرَ مَن عملَ بما علِمَه من كتب أرسطو، لكن على المستويين اللغوي والدلالي فقط، أما على المستوى المعرفي، وبالرغم من تكوين ابن رشد الموسوعي، «الذي يكون سبباً في توجّه صاحبه إلى العمل بمبدأ التداخل»[٢٢]، فإنه كان لا يدخر جهداً في محاربة هذا التداخل بين المعارف المتداولة في الثقافة الإسلامية وينتقد العاملين به انتقاداً لاذعاً شديداً، كما مرّ معنا سابقاً.

---

(١٩) المصدر نفسه، ص١٣٤.

(٢٠) المصدر نفسه، ص١٣٥.

(٢١) المصدر نفسه، ص١٣٦.

(٢٢) المصدر نفسه، ص١٣٧.

وبذلك يخلص طه عبد الرحمن إلى أن ابن رشد قد جمع بين الاتساق وغيابه، فهو موجود عنده من حيث «التكوين التداخلي»، ومفقود عنده من حيث «التأليف التجزيئي»، الأمر الذي يرجح غياب هذا الاتساق عن مسلكه العلمي، ويبطل «القول بنهوض ابن رشد بالخصوصية المعرفية للثقافة الإسلامية العربية»[٢٣].

ولا شكّ أنّ الحاجة لا تدعو إلى بيان أن صاحب **ابن رشد: سيرة وفكر** هو المقصود بهذا الدحض، فالسجالات الفكرية التي يخوضها طه عبد الرحمن هنا، على أرض الحكمة الرشدية، هي، وكما تم التأكيد على ذلك مرات سابقة، سجال بالدرجة الأولى مع زميله الأستاذ محمد عابد الجابري.

هذه المعركة الفكرية لم تنتهِ بعدُ؛ لأننا لم نتمكن من مشاهدة سوى مشهد واحد منها، والذي يتعلق بما صرح به ابن رشد من رؤيته التفاضلية.

وقبل الانتقال إلى متابعة المشهد المتعلق بالمسكوت عنه في هذه الرؤية، في الفصل الموالي، لا بدّ من تخصيص قول مفصّل للغة ابن رشد الفلسفية، من وجهة نظر طه عبد الرحمن، نظراً لعلاقتها المباشرة بمسألة الاتساق الطبيعي والتداولي الرشدي من جهة، ولارتباطها بمدى قدرة اللغة العربية على النهوض بمقتضيات القول الفلسفي في نظر أبي الوليد من جهة ثانية[٢٤].

---

(٢٣) المصدر نفسه، ص١٣٨.

(٢٤) تناول طه عبد الرحمن في مواضعَ كثيرةٍ من كتبه هوامش يعود طه لهذه المسائل بعد سنوات ليبني انطلاقاً منها مشروعه المتعلق بفقه الفلسفة (حافظ فيه على =

ثانياً: ابن رشد كتب لغيرنا بلغتنا (القول الفلسفي بين اللغتين: اليونانية والعربية)

شكّل البحث في اللغة الفلسفية لأبي الوليد بداية الاهتمام بالمتن الرشدي عند طه عبد الرحمن، فقد شارك في أول ندوة تعقد بالجامعة المغربية عن ابن رشد، إلى جانب ثلّة من المفكرين المغاربة، ومن بينهم طبعاً محمد عابد الجابري. وقد دار بين الرجلين حوارٌ يتيمٌ، لم يتكرر مرة ثانية إطلاقاً؛ إذ لأوّل، ولآخر مرة، يعقّب الجابري بشكل مباشر على طه، ويتمكن الأخير من الرد على الرد. ولقد كان حواراً شيقاً حقاً، لكن قدره أنه لم يستمر إلا من وراء حجاب ابن رشد (وأحياناً الغزالي).

لقد شارك الأستاذ طه في الندوة المذكورة[٢٥] ببحثٍ وقف فيه عند طبيعة المهمة التي كلّف بها ابن رشد، وهي رفع «قلق عبارة المترجمين»، وتوضيح «غموض أغراض أرسطو»[٢٦]، مبيناً الكيفية التي أنجز بها أبو الوليد مهمّته هذه والنتائج المترتبة عنها.

= نفس التصور للغة الرشدية). انظر: طه عبد الرحمن، **فقه الفلسفة**، ٢مج (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٥م)، مج١: **الفلسفة والترجمة**، ص١٩٨.

(٢٥) انظر: طه عبد الرحمن، «لغة ابن رشد الفلسفية من خلال عرضه لنظرية المقولات،» ورقة قدمت إلى: **أعمال ندوة ابن رشد ومدرسته في الغرب الإسلامي: أعمال الندوة المنعقدة بمناسبة مرور ثمانية قرون على وفاة ابن رشد خلال أيام ٢١ ـ ٢٣ أبريل ١٩٧٨م** (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٨١م)، ص١٩٢.

(٢٦) المصدر نفسه، ص١٩٢.

لقد حصر معالجته لهذه المسألة في دراسة لغة نصوص **تلخيص المقولات**، ومقالات اللام والجيم والهاء والزاي من تفسير «ما بعد الطبيعة»؛ لأنها كافية، في نظره، للاستجابة لغرضه[٢٧].

هكذا يسجّل الصعوبات الكبيرة التي وجدها ابن رشد أمامه، من سيادة للترجمة الحرفية، وضعف امتلاك المترجمين للغة العربية، وفقر زادهم فيما يخصّ المعرفة الفلسفية، وغيرها من الأسباب، مما وضع ابن رشد أمام نصٍّ معقد ترتب عنه مجموعة من النتائج كان لها الأثر السيئ على غموض الأغراض[٢٨]. فكيف تعامل يا ترى الشارح الأكبر مع هذا الوضع اللساني الشاذ والمعقد؟

لقد لجأ ابن رشد إلى توظيف آليتيْ التلخيص والتفسير. أما التلخيص، فقد اعتبره طه منهجاً رشدياً لتقويم اعوجاج النص المترجم، وليس تفسيراً أوسط ولا نصاً مجملاً كما ادّعى بعض مؤرخي الفلسفة؛ إذ «ولما كان ابن رشد في تلخيصه لا يشرح ولا يجمل ما يقوله أرسطو، وإنما يعمد إلى تقويم لغة النص المترجم من الناحية الصرفية والنحوية وتقريبها من العربية السليمة، فإنه لم يكن يميز بين كلامه ومقالة أرسطو، ويكتفي بأن يفتتح التلخيص بعبارة: «قال أرسطو»، ويواصل كلامه دونما إشارة إلى نهاية مقالة أرسطو»[٢٩].

---

(٢٧) المصدر نفسه.

(٢٨) المصدر نفسه، ص١٩٤.

(٢٩) المصدر نفسه، ص١٩٦.

أما التفسير، فهو منهج آخر لتوضيح غموض النص والكشف عن أغراضه ومقاصده. وقد نظر إليه الأستاذ طه من جهتين متعارضتين ومتكاملتين في الوقت ذاته، جهة استئصالية رمت إلى «استئصال البناء الفلسفي الذي تكيفت فيه الفلسفة اليونانية مع مقتضيات التداول الإسلامي»[٣٠]، وجهة تأصيلية سعت إلى الكشف عن حقيقة الفلسفة الأرسطية وإثبات أصالتها[٣١].

وفي تقويمه لهذا المجهود الرشدي، اعتمد الأستاذ طه مقاربة مفاهيمية، وصفها بالجديدة، تعيد النظر في مفاهيم اللسان الطبيعي والترجمة واللغة الفلسفية، منطلقاً من المقدمات المنهجية الأساسية التالية:

١ ـ اعتبار اللسان الطبيعي نسقاً مترابطاً من العناصر «بحيث لا يتغير واحد منها في وضعه أو وظيفته دونما أثر في باقي العناصر»[٣٢].

٢ ـ اعتبار تكافؤ اللغات والألسن، والكف عن المفاضلة بينها؛ إذ لا توجد لغة أفضل من أخرى ولا لسان أدنى من لسان.

٣ ـ لكلّ لغة إمكاناتها الفكرية المتناسبة مع مختلف مستويات خصائصها النسقية.

---

(٣٠) المصدر نفسه، ص١٩٧.

(٣١) المصدر نفسه، ص١٩٨.

(٣٢) المصدر نفسه، ص١٩٩.

٤ ـ النظر إلى الترجمة باعتبارها «أساساً، نظراً في المعنى وفي مقتضى الحال، لا يتقيد بالصورة اللفظية ولا بالتركيب النحوي إلا في حدود استجابته لمقتضيات الدلالة والتداول»[٣٣].

٥ ـ ضرورة تكييف المعاني المنقولة مع أحوال اللسان الناقل؛ أي: إلى «التغيير» في المعنى الأصلي بحسب وضعه اللساني الجديد.

٦ ـ من واجب الفيلسوف «ألا يعتبر هذا التغيير الدلالي في إطار النص الفلسفي إخلالًا به أو تحريفاً له، بل عليه أن يتحمّل مسؤوليته في وعي كامل، بل وأن يستفيد منه في تحقيق أغراض فلسفية جديدة لم يرمها النص الأصلي (مثال الوجود عند أهل التصوف»)[٣٤].

انطلاقاً من هذه المقدمات في تحليله للغات الفكرية التي عرفها العالم الإسلامي، يستنتج طه عبد الرحمن أن اللغات الكلامية والأصولية والصوفية قد استجابت لشرط الاتصال بقواعد بناء اللغة العربية بسبب احتكاكها الدائم بالنص القرآني، بينما شذت اللغة الفلسفية عن هذه القواعد بسبب احتكاكها بنصّ آخر غير أصلي، نصّ مترجم بعبارات قلقة وركيكة.

وفي هذا الإطار لا يفوت الأستاذ طه أن يقيم تفاضلاً بين فلاسفة الإسلام على مستوى قدراتهم اللغوية؛ فلغة ابن رشد تقارب لغة الكندي، في الوقت الذي تمتاز عليهما لغة أبي علي

(٣٣) المصدر نفسه.

(٣٤) المصدر نفسه، ص١٩٩.

ابن سينا، بينما تحتل لغة الغزالي درجة الامتياز الأولى عند صاحب «العمل الديني وتجديد العقل». لكنّ لغة ابن رشد الفلسفية في نظره تتميز بتفاوت قدراتها التبليغية، فهي «أقدر على التبليغ العربي في مستوى مناقشة المتكلمين، أو الموازنة بين الفلسفة والشريعة»[٣٥].

إذا كانت لغة ابن رشد الكلامية قد حظيت بدرجة الامتياز، فما الذي جعل لغته الفلسفية، لغة التلخيص والتفسير، لا تحظى بالتقدير ذاته؟

لقد انطلق ابن رشد من مجموعة من المسلمات أضعفت عمله، وقللت من قيمته، في نظر طه عبد الرحمن، هذه المسلمات هي:

أ ـ تسليم ابن رشد بمبدأ أفضلية المصطلح اليوناني؛

ب ـ تسليمه بكليّة مصطلحات الفلسفة الأرسطية؛

ج ـ تسليمه بمبدأ ضرورة أداء المقولات الأرسطية بصيغ صرفية عربية مقابلة، مع تحديد الفروق بينها وبين المصطلح اليوناني[٣٦].

في مناقشته لهذه المسلمات الرشدية، ينطلق طه عبد الرحمن من نتائج البحث المعاصرة في الفلسفة الأرسطية، والتي نظرت إليها من زاوية كونها تجريداً فلسفياً للمقولات الصرفية والنحوية الخاصة باللغة اليونانية، والتي توجب حين نقلها إلى لغة أخرى

---

(٣٥) المصدر نفسه، ص٢٠١.

(٣٦) المصدر نفسه، ص٢٠٢.

تقصي صور التبليغ في اللسان المنقولة إليه المقابلة للصيغ اليونانية[٣٧].

هذه المهمة لم يحالف ابن رشد التوفيق فيها؛ لأنه ينطلق من «تصور تقليدي عتيق» للمضمون الفلسفي، الذي يقضي أن نقل المعاني الفلسفية كما نقل الحقائق العلمية المتوافق عليها عالمياً، في حين أن القول الفلسفي قول طبيعي، لا يمكنه أن يرقى إلى مستوى التبليغ الناجح، في نظر صاحب فقه الفلسفة، إلا إذا استجاب لمتطلبات المجال التداولي للمخاطب[٣٨]. وربما، لوكان مترجم نصوص أرسطو، يفترض طه، متمكناً من اللغة العربية تمكّن أبي الوليد لكانا متساويين؛ بمعنى أن ابن رشد يخلو من كل إضافة أو إبداع، بل هو مجرد إصلاح لاعوجاج عبارات مترجم النص الأرسطي ورفع قلق عباراتهم[٣٩].

يميز طه صنف الترجمات إلى أصناف ثلاثة، وهي: الترجمة التوصيلية، والترجمة التحصيلية، والترجمة التأصيلية[٤٠]، فإنه يلاحظ أن الممارسة الفلسفية العربية لم تعرف في كل أطوارها، القديمة والحديثة والمعاصرة، سوى الصنفين الأولين، بينما تفرض الحاجة إلى الإبداع الفلسفي اتباع أسلوب الترجمة التأصيلية، التي لا تكتفي بمجرد نقل المنتوج الفلسفي من لغات

---

(٣٧) المصدر نفسه، ص٢٠٣.

(٣٨) المصدر نفسه، ص٢٠٧.

(٣٩) عبد الرحمن، **فقه الفلسفة**، مج١: **الفلسفة والترجمة**، ص٨٧.

(٤٠) المصدر نفسه، ص٣٠٠.

أخرى إلى اللغة العربية، بل تعمل على تكييفه مع مقتضيات المجال التداولي العربي، اللغوية والعقدية والمعرفية(٤١).

هكذا يلاحظ طه أن تداخل النقل والتأليف وصفٌ ملازم لممارسة الفلسفة العربية، فالمؤلف العربي لا يؤلف إلا ناقلاً «فمثل من يشتغل برفع القلق في التعبير كمثل المترجم المصلح الذي يتولى تقويم التعبير كما تجلّى في الطور الثاني من الترجمة العربية في الترجمة للفلسفة، فهو يستبدل بالعبارة القلقة عبارة متمكنة استبدال هذا المترجم للعبارة الصالحة مكان العبارة الفاسدة، وقد تكون هذه العبارة المتمكنة تلخيصاً لطويل أو شرحاً لمستغلق أو تفسيراً لمجمل»(٤٢).

ولما كان ابن رشد، في نظر طه عبد الرحمن، قد بلغ عنده هذا التداخل بين النقل والتأليف نهايته، فإنه لا يستغرب نعت ابن سبعين له بأشد صفات التقليد، وهي «اتباع الفيلسوف اليوناني في زلاته»؛ فمعلوم، يقول طه، أنه «لا زلّة أعظم عند الفلسفة التقليدية من الوقوع في التناقض، فيجوز إذن أن يكون ابن رشد قد تابع الفيلسوف اليوناني في بعض تناقضاته على الأقل؛ ويصف ابن سبعين هذه المتابعة العمياء، قائلاً: «وهذا الرجل [أي: ابن رشد] مفتون بأرسطو ومعظِّم له، ويكاد أن يقلده في الحس والمعقولات الأولى، ولو سمع الحكيم يقول: «إن القائم قاعد في زمان واحد، لقال به واعتقده، وأكثر تآليفه من كلام أرسطو، إما يلخصها وإما يمشي معها [...]

(٤١) المصدر نفسه.

(٤٢) المصدر نفسه، ص٩٨.

ولا يعول عليه في اجتهاده، فإنه مقلد لأرسطو»[٤٣].

لقد أدى هذا التقليد والجمود الرشدي على حرفية النص الأرسطي، الذي بلغ، في نظر طه، حد التقديس، إلى عدم التصرف في النص الأصلي وإنتاج نص فلسفي قادر على أن يحمل في طياته أسباب تكثره وتكاثره كنص مستقل بنفسه عنده، وعند من سبقه ولحقه من الفلاسفة المسلمين[٤٤].

هكذا نلاحظ أن طه عبد الرحمن لا يختلف في نظرته للفلسفة الإسلامية عن عدد من المستشرقين الذين يعتقدون أنها لم تضف جديداً على ما قاله فلاسفة الإغريق، بل إنه يلتقي مع خصمه اللدود محمد عابد الجابري الذي يعتقد أن المحتوى المعرفي للفلسفة الإسلامية هو مجرد اجترار وتكرار لما جاء به حكماء اليونان.

غير أنه إذا كان الجابري يمجد ابن رشد في كل مناسبة، فإنه طه ينتهز كل فرصة سنحت له بالتأليف والكتابة للتشنيع بابن رشد وتوجيه سهام النقد، حيث لا يترك مناسبة الحديث عن تقليد ابن رشد لأرسطو تفوت دون الإشارة إلى الخطأ الشائع الذي وقع فيه، وهو أن المعرفة الفلسفية جعلت لفئة محظوظة مخصوصة من الناس[٤٥]، في الوقت الذي يرى فيه طه أن علم العالم ينبغي أن ينفع به غيره، فما بالك بعلم يعده أصحابه أنفع العلوم، وهو الفلسفة[٤٦].

---

(٤٣) المصدر نفسه، ص٩٩.

(٤٤) المصدر نفسه، ص١٠٠.

(٤٥) المصدر نفسه، ص٢٥٧.

(٤٦) المصدر نفسه، ص٢٥٩.

إن واجب الفيلسوف، يرى طه، هو أن يسلك بمخاطبيه المسالك التي تقرب الحكمة إليهم، حتى ولو كانت تصادم بعض أفكارهم أو بعض معتقداتهم، و«يدوم على هذا التقريب إلى أن تستأنس بها عقولهم وتنفتح لها نفوسهم، كيف لا وهو الملقب بـ«الحكيم»؛ أي: المؤمل فيه أن يدعو إلى الحق بأصوب رأي وأصلح عمل!»[٤٧]. وقد خصص طه الجزء الثاني من كتابه فقه الفلسفة[٤٨] لمعالجة هذه المسألة، بمناسبة مقاربته للمفهوم الفلسفي، متّخذاً منها محطة لمواصلة هجومه على ابن رشد والرشدية[٤٩].

هكذا نجد طه يفتتح كتابه المشار إليه بتوجيه النقد لفيلسوف قرطبة، مستشهداً بقول ابن سبعين الذي يستدعيه في كل مناسبة يتحدث فيها عن ابن رشد. ولعل هذا الحضور الرشدي في مختلف كتابات طه يدلّ على الأهمية الكبرى التي يحظى بها أبو الوليد في بناء المشروع الفكري الطهوي، فكل عملية لبناء المشروع الأخير ترافقها عملية هدم المشروع الأول وتحطيم أسسه وأركانه[٥٠].

---

(٤٧) المصدر نفسه.

(٤٨) طه عبد الرحمن، **فقه الفلسفة**، ٢مج (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٩م)، مج٢: **القول الفلسفي**: **كتاب المفهوم والتأثيل**.

(٤٩) المصدر نفسه، ص١١.

(٥٠) يتساءل طه في بداية كتاب **المفهوم والتأثيل** قائلاً: «من ذا الذي بوسعه أن ينكر أن القول الفلسفي العربي، إن لفظاً أو جملة أو نصاً، هو قول مستغرق في التقليد؟ أما ترى أن المتفلسف العربي لا يصوغ من الألفاظ إلا ما صاغه غيره...». انظر: المصدر نفسه، ص١١.

ثم يجيب قائلاً: «فهذا واحد من المتقدمين، وليس بأوحدهم، أبو محمد =

لكن ابن رشد لا يحضر عند طه إلا ويحضر معه الجابري، حضور الشيء مع ظله، فبعض النقاد المتأخرين، يقول طه في إشارة إلى الجابري، يعد ابن رشد فيلسوفاً لا ندّ له في الاجتهاد الفلسفي العربي، إن لم يكن عندهم هو منتهى الإبداع الفلسفي، وما ذاك إلا لأن تقليد الفلسفة المنقولة بلغ من نفوسهم مبلغاً فقدوا معه القدرة على إمكان تصور خلاف ما يقلدون، فضلاً أن يأتوا به»[٥١].

يقف طه عند نصّ ترجمة «أسطات» لمقالة الزاي من كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو، التي سلم بها ابن رشد دون تصويب، ملاحظاً عليه أنه «يقدم ما حقه التأخير، ويؤخر ما حقه التقديم، ويعدي الفعل بما لا يعدى به، ويزيد في اللفظ بغير زيادة فائدة، ويستعمل الحرف في غير موضعه»[٥٢]، مما يضع القارئ أمام نص بلغ فيه الاستغلاق والغموض نهايته، فيؤدي به إلى «إعمال الفكر بما يجاوز الطاقة»، أو قل «إرهاق الفكر»، أو بتعبير ابن تيمية «إتعاب الأذهان»[٥٣].

لقد تقبّل ابن رشد هذا النص وغيره من نصوص المترجمين

= عبد الحق بن سبعين، الفيلسوف الصوفي، القريب العهد من ابن رشد يصف هذا الأخير بأنه بلغ النهاية في تقليد «أرسطو»، حتى إنه لو سمعه «يقول: إن القائم قاعد في زمان واحد، لقال به واعتقده؛ وأكثر تآليفه من كلام أرسطو، إما يلخصها، وإما يمشي معها [. . .] ولا يعوّل عليه في اجتهاده، فإنه مقلد لأرسطو». انظر: عبد الحق بن إبراهيم بن سبعين، **بدّ العارف**، تحقيق وتقديم جورج كتورة (بيروت، دار الأندلس، ١٩٧٨م)، ص١٤٣.

(٥١) المصدر نفسه، ص١٤٣، الهامش الرقم (١).

(٥٢) عبد الرحمن، **فقه الفلسفة**، مج١: **الفلسفة والترجمة**، ص٣١٠.

(٥٣) المصدر نفسه، ص٣٢٠.

كما هي، فأضاع الزمان وأتعب الأذهان! ومن هذه الجهة، لا معنى للسؤال، في نظر طه عبد الرحمن، عن سبب غيابه الطويل عنا، ولا جدوى من انتظار عودته إلينا مجدداً؛ لأن ابن رشد لم يكتب لنا، بل كتب لغيرنا بلغتنا، فكما بدأت الفلسفة غريبة في الشرق الإسلامي، أعادها ابن رشد أكثر غربة في غرب العالم الإسلامي(٥٤)!

لكننا، أمام هذه الصورة الغريبة التي رسمها طه عبد الرحمن لفيلسوف قرطبة، نتساءل لماذا استطاع غيرنا فهم لغة ابن رشد من خلال لغتنا بينما لم نستطع نحن؟ ألا يقف الصراع الفكري الذي عرفته الساحة الجامعية المغربية خلال العقود الثلاثة الأخيرة من القرن الماضي، وراء هذا الحكم القاسي على ابن رشد؟ هل المقصود حقاً ابن رشد التاريخي، أم ابن رشد كما صورته قراءات الجابري للتراث العربي الإسلامي التي بدأت تظهر في نهاية السبعينيات من ذلك القرن؟

لقد شارك الجابري في الندوة التي قدّم فيها طه أطروحته هذه عن ابن رشد حيث عرض أطروحة مناقضة تماماً، تصور فيلسوف مراكش وقرطبة كمفتاح لتحررنا وتقدمنا، لا كمفتاح أغلق كل أبواب الاجتهاد عندنا وفتحها عند غيرنا. وقد دار بين الرجلين حوار يتيم، سبقت الإشارة إليه، وفيما يلي تفاصيله.

يذكر المؤرخون ذلك اللقاء الخاطف الذي جمع بين ابن رشد وابن عربي، الذي وقف عند برزخ «نعم» و«لا»، ذلك

---

(٥٤) عبد الرحمن، «لغة ابن رشد الفلسفية من خلال عرضه لنظرية المقولات،» ص٢٠٧.

ما يذكرنا به الحوار الخاطف الذي دار بين صاحبينا في رحاب مدرج الشريف الإدريسي بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط في السنة الثامنة والسبعين من القرن العشرين. فقد بدأ الجابري محاورته لطه عبد الرحمن بالعبارات التالية: «لا أقول: أوافق الأستاذ على ما ذهب إليه، ولا أقول، أيضاً، إني أخالفه في ذلك (...)»[٥٥].

إن من ينتصر لنزعة العقل والبرهان عند ابن رشد ـ أي: الجابري ـ هو من يقف بين مقام «نعم» ومقام «لا» هنا بخصوص قول طه عبد الرحمن المعتز بانتمائه لأهل الوجد والعرفان. أما المبرر الذي قدمه لاتخاذ موقف اللاموقف، فهو يدخل من جهة في باب «التواضع»، ومن جهة أخرى في باب «العذر أكبر من الزلة»، زلة العالم والباحث في تاريخ الفلسفة.

لنطلع على نص العذر أولاً: «(...) فأنا [يواصل الجابري كلامه المذكور أعلاه] لا أتوفر على الأهلية اللازمة لمناقشته داخل اختصاصه كمنطقي لغوي»[٥٦].

من التواضع فعلاً أن يلزم الباحث حدود اختصاصه، وأن لا يتطاول على اختصاصات الآخرين. لكن هل كان مطلوباً من الجابري أن يناقش أطروحة طه عبد الرحمن من الزاوية المنطقية واللغوية الصرفة أم من زاوية ما يتصل منها بفلسفة ابن رشد؟

وهل يمكن للباحث أن يخوض مغامرة البحث في الفلسفة

---

(٥٥) المصدر نفسه، ص٢٥٢.

(٥٦) المصدر نفسه.

وتاريخها دون التوفر على الأهلية اللازمة في علمي المنطق واللغة؟ أليست الإحاطة بالضروري في هذه العلوم شرطاً محدداً لإجازة الطالب في شعبة الفلسفة التي يعد الجابري من روادها الكبار في الجامعة المغربية؟

إذا كان ذلك حال الطالب المبتدئ في الفلسفة، فما بال من يتبنى مشروع «قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي»؟

إنه من الصعوبة بمكان قبول تبرير الجابري أعلاه؛ لأن من بديهيات البحث الفلسفي أنه لا يمكن دراسة المتن الفلسفي الأرسطي بمعزل عن بعده المنطقي واللغوي، وكذلك الحال بالنسبة لتلاخيص وتفاسير ابن رشد الشارحة لهذا المتن.

لكن الجابري سرعان ما يستدرك قائلاً: «(...) فما يقرأه هو [يقصد طه] على مستوى اللغة، أقرأه أنا على مستوى ما بعد اللغة»[٥٧]. فإذا كان طه قد فسر مظاهر قلق العبارة وغموض الأغراض بأسباب لغوية تعود إلى الترجمة والتراجم، وعدم الانتباه إلى الفوارق القائمة بين المقتضيات التداولية للغتين العربية واليونانية، فإن الجابري يرجع أسباب القلق والغموض إلى أسباب «ما بعد لغوية» تتمثل في التناقض الحاصل بين ثوابت الفكر اليوناني وثوابت الفكر الإسلامي، فقد «كان معظم التراجمة الذين نقلوا الفلسفة اليوناينة إلى اللغة العربية من غير المسلمين، وكانوا واعين تمام الوعي بالاختلاف بين طبيعة الخطاب الإسلامي وطبيعة الخطاب اليوناني، كما كانوا يدركون أنهم في وضعية تجعلهم محل شبهات... ولذلك حاولوا أن

---

(٥٧) المصدر نفسه.

ينقلوا العبارات اليونانية بشكل لا يمسّ ثوابت الفكر الإسلامي، ومن هنا «القلق» الذي نلاحظه في عباراتهم»(٥٨).

يخلص الجابري في نهاية هذه المناقشة إلى نتيجة غريبة، وهي أن تكفل الأستاذ طه بالنظرة اللغوية للمتن الرشدي يتكامل مع نظرته الماوراء لغوية(٥٩)! ووجه الغرابة يكمن في كيف يمكن الحديث عن تكامل بين رؤيتين متناقضتين: الأولى تبني صنماً كبيراً لابن رشد، والأخرى تهدم هذا الصنم من أساسه.

ففي نفس المحفل الفكري ذاته(٦٠)، قام الجابري بمرافعة تاريخية، قدم فيها كل المبررات حول حاجتنا الكبيرة لابن رشد باعتباره منقذاً لنا من ضلال التزمت والتقليد ومفتاحاً للتحرر والتجديد، في الوقت الذي قدم فيه طه عبد الرحمن حججاً مضادة على أن التنادي لاسترجاع ابن رشد عمل لا طائل من ورائه؛ إذ لا يمكن لمن دافع عن التقليد في الحكمة كما في الشريعة أن يفيدنا في شيء.

وكيفما كان الحال، فقد تعاقبت بحوث الرجلين في جوانب شتى من الفكر الرشدي، واتضحت معها معالم التناقض الصارخ بين مشروعيهما بما لا يترك أي مجال للحديث عن أي تكامل

---

(٥٨) المصدر نفسه، ص٢٥٣.

(٥٩) خاطب الجابري طه قائلاً: «فإذا قرأنا هذه المسائل اللغوية التي عرضتها داخل بنية الفكر الذي يستعملها، فإننا سنلتقي وسيكمل بعضنا بعضاً»، انظر: المصدر نفسه.

(٦٠) المقصود ندوة ابن رشد ومدرسته في الغرب الإسلامي: **أعمال الندوة المنعقدة بمناسبة مرور ثمانية قرون على وفاة ابن رشد خلال أيام ٢١ ـ ٢٣ أبريل ١٩٧٨م.**

أو توافق، لكننا نتساءل عن سر الصمت المطبق الذي التزمه الجابري تجاه النقد الجذري الذي وجهه طه لأطروحاته حول ابن رشد؛ هل هو بسبب غياب «الأهلية اللازمة» أم بسبب «هول الصدمة» من المسافة الكبيرة التي تفصل مشروعه عن مشروع سبق أن خاطب صاحبه قائلاً: «(...) سنلتقي وسيكمل بعضنا بعضاً»[٦١].

نعم سيلتقي الرجلان في مناسبات عديدة، ولكن لكي يهدم أحدهما ما بناه الآخر.

---

(٦١) المصدر نفسه، ص٢٥٣.

الفصل الخامس

مفارقة العلم الإلهي عند ابن رشد

«هل بعد هذا التصور «التراثي» للفلسفة، نستمرّ في السؤال عن أسباب غياب ابن رشد الفلسفي، لا عن الشرق فقط بل عن الغرب الإسلامي أيضاً، وغيابه هنا أشد وأقسى؛ لأن هذا الرجل الملخِّص والمفسّر عاش بين ظهرانينا وكتب لغيرنا، فكما بدأ أرسطو غريباً أعاده ابن رشد غريباً، تلك نقطة بداية أم نقطة نهاية؟».

طه عبد الرحمن، **ندوة ابن رشد ومدرسته في الغرب الإسلامي** (ص٢٠٧)

إذا كان المبحث السابق قد اعتنى بدراسة ما صرح به ابن رشد، فإن هذا الفصل سيعني بالبحث في المسكوت عنه في نصوصه؛ من أجل بيان أوجه التداخل في متنه الفلسفي، وخصوصاً المتعلق منه بالجانب الإلهي، أو الفلسفة الأولى، أو العلم الكلي، علم الموجود بما هو موجود، العلم «البرهاني ـ اليقيني».

فهل كان هذا العلم برهانياً خالصاً كما يدعي فيلسوف قرطبة، أم أنه كان، على خلاف ذلك، طافحاً بشتّى أنواع التداخل مع العلوم الأخرى، وفي مقدمتها العلم الذي شنّ فيلسوف قرطبة هجوماً على الفلاسفة الذين دمجوه مع العلم الإلهي، بدعوى أنه يتوسل بطرائق جدلية لاترقى لبرهان الحكمة اليقيني؟

لن يبحث طه عبد الرحمن في مضامين المتن الإلهي الرشدي، بل سيحصر نظره في الآليات الإنتاجية لهذا الخطاب، «وهي تلكم الآليات التي يتوسل بها المؤلف في تشكيل مضامينه وتوصيلها إلى الغير»[1]. هذا الاشتغال بالبحث في الآليات التي اعتمد عليها ابن رشد في إنتاجه الفلسفي الغرض منه تحقيق فائدة مزدوجة:

أ - بيان التناقض في مضامين ابن رشد بين مضامين مصرح بها تنكر التداخل بين العلم البرهاني بإطلاق والعلوم الأخرى، والمضامين المضمرة التي تثبت هذا التداخل[2].

ب - بيان التناقض بين أقوال ابن رشد وأفعاله، «كأن يعترض على مفهوم ما وهو في ذات الوقت مستخدم له، أو يعترض على استدلال ما، وهو في الآن نفسه مستدلّ به وهكذا»[3].

يميز السيّد طه بين نوعين من الآليات التي وظفها فيلسوف الأندلس في العلم الإلهي، النوع الأول يسميه «الآليات الاستشكالية»، وهي التي اعتمدها في بناء مفاهيمه وأقاويله الفلسفية؛ ويسمي النوع الثاني بـ«الآليات الاستدلالية»، وهي التي وظفها في إثبات القضايا والمسائل التي تستنتج من هذه المفاهيم والأقاويل[4].

---

(١) طه عبد الرحمن، **تجديد المنهج في تقويم التراث** (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٤م)، ص١٣٩.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) المصدر نفسه، ص١٤٠.

(٤) المصدر نفسه.

من خلال البحث في هذه الآليات، سيقف طه عبد الرحمن، عند أوجه التداخل بين العلم الجدلي، علم الكلام، وبين العلم البرهاني، علم الموجود بما هو موجود، على خلاف ما كان يدعيه ابن رشد بالفصل بين الجدل والبرهان. وذلك من خلاله إثباته أثر علم الكلام في الخطاب الفلسفي الرشدي على المستويين المضموني والمنهجي.

أولاً: أثر علم الكلام في المضمون الفلسفي الرشدي

إذا كان ابن رشد قد شن هجوماً شديداً على علم الكلام وأهله وطرائقه في العلم والمعرفة، هجوماً لم يلتزم فيه بآداب الحوار والمناظرة كما فعل مع الصوفية[٥]. ولا أدل على ذلك من عبارات القدح والطعن ونعتهم بـ«المشاغبة» و«السفسطة» وعدم صلاحية علمهم لعامة الناس وخاصتهم[٦].

---

(٥) يرى طه أن نقد ابن رشد للمتصوفة لم يرد فيه ما يمكن أن يختلف معه فيه الصوفية:

ـ لاحظ ابن رشد أن طرق الصوفية ليست عامة للناس، والصوفي لا يقول بعكس ذلك.

ـ عدم كفاية العرفان في المعرفة العلمية، والصوفي لا يدعي هذا النوع من المعرفة.

ـ ويذهب طه إلى أبعد من ذلك فيقول: «بأن أبا الوليد كان يرى في التصوف عنصراً مكملاً للفلسفة أو عنصراً متكاملاً معها؛ إذ كان ينزل الصوفية من العمل منزلة الفلاسفة من النظر سيراً على طريق شيخه ابن باجة».

انظر: المصدر نفسه، ص١٤٧.

كما يسجل التزام ابن رشد منتهى الأدب في مناقشة أهل التصوف على عكس ما كان يفعل مع علماء الكلام.

(٦) المصدر نفسه، ص١٥٠.

إذا كان هذا هو موقف ابن رشد المعلن من علم الكلام، فإن مضمون متنه الفلسفي حافل بالتأثير الكلامي.

هكذا سيحاول الأستاذ طه إبراز هذا الأثر من خلال النظر في تداخل الآليات الاستشكالية بين العلم الإلهي الرشدي وعلم الكلام الإسلامي، مقسّماً هذه الآليات إلى صنفين: «آليات مفهومية» و«آليات تقريرية».

وتنقسم الآليات المفهومية بدورها إلى آليتين اثنتين: آلية التقليب وآلية المقابلة.

تعتنى آلية التقليب باستعمال اللفظ الواحد في سياقات مختلفة بمعانٍ مختلفة، حيث يقف عند مفهومين جوهريين في الخطاب الرشدي هما: مفهوم «الحكمة» ومفهوم «السبب».

ولاحظ تقلّب استعمال ابن رشد لهذين المفهومين بين دلالات مختلفة وفي سياقات متباعدة، فهو استعمل الحكمة تارة بمعنى تعليلي سببي، وتارة ثانية بمعنى تعليلي غائي، وتارة أخرى بمعنى الفلسفة الأولى؛ أي: بمعنى تدليلي برهاني[(٧)].

كما تقلب عنده مفهوم السبب بين معانٍ مختلفة ومتباعدة، فقد استعمله بمعنى السبب الكافي كما استعمله بمعنى السبب الضروري، واستعمله أيضاً بمعنى السبب الغائي[(٨)].

ويستخلص طه عبد الرحمن من متابعته لاستعمالات أبي الوليد لهذه الآلية الخلاصات التالية:

---

(٧) المصدر نفسه، ص١٥١.

(٨) المصدر نفسه، ص١٥٣.

١ ـ إن الخطاب البرهاني لا يقبل من الألفاظ إلا ما كانت ذات دلالات متواطئة[٩].

٢ ـ الخطاب الفلسفي الرشدي ليس برهانياً؛ لأن مصطلحاته ومفاهيمه متقلبة من معنى لآخر. وفي هذا الصدد يسجّل طه على أبي الوليد عدم تنبيهه إلى «هذا الاختلاف في استعمالاته للفظ الواحد ولو أنه كان من أشد الفلاسفة عناية بظاهرة الاشتراك اللغوي، سواء في اللفظ المفرد أو اللفظ المركب، حتى إنه جعله أصلاً من أصول الاختلاف بين الفقهاء، وبنى عليه نظريته في الخلاف الفقهي»[١٠].

٣ ـ نتج عن هذا التقليب اللفظي التباس دلالي في المتن الرشدي، لا يقل عن ذلك الذي قضى وقتاً طويلاً في تعقبه وانتقاده عند علماء الكلام[١١].

٤ ـ لا يرى الأستاذ طه في ظاهرة الالتباس الدلالي نقطة ضعف في الخطاب الفلسفي، بل يتصورها نقطة قوة تفتح على الفيلسوف آفاقاً استدلاليةً واسعةً[١٢].

هذا فيما يتعلق بآلية التقليب؛ أمّا آلية المقابلة، فقد وظفها ابن رشد من جهتين؛ من جهة المطابقة ومن جهة المعارضة. ولمّا كانت المقابلات التعارضية هي الغالبة في الخطاب الرشدي، فقد أحصى طه عبد الرحمن ثلاثة أصناف لها هي:

---

(٩) المصدر نفسه.

(١٠) المصدر نفسه.

(١١) المصدر نفسه.

(١٢) المصدر نفسه.

المقابلة بين العامة والخاصة، والمقابلة بين الظاهر والباطن. ويتناول كل واحدة منها بالدراسة والتحليل، حيث يقف على مفهوم واحد يلعب دوراً مفصلياً في هذه المتقابلات كلها، وهو مفهوم البرهان الذي يميز الخاصة عن العامة، ويميز الظاهر عن الباطن؛ وهوما يعتمد عليه العلم في تأسيس نفسه، عكس العمل الذي يؤخذ بالتقليد، ويعتمد على التجربة ويحتاج التخييل[١٣].

يخلُص طه من تحليله هذا إلى أن هذه الآليات التقابلية قد لعبت دوراً أساسياً في الخطاب الرشدي، حيث مكّنه من «فتح أبواب استشكالية جديدة في بعض المفاهيم، ومن توسيع آفاق استشكالية في بعضها الآخر، فتتجدد إمكانات خطابه الإلهي بتجدد الإشكالات الفلسفية المولدة أو الموسعة»[١٤]. وقد كان المتكلمون أوّل مَن تفطن للفوائد الدلالية لهذه الآلية، لذلك لا يستبعد الكاتب أن يكون ابن رشد قد «أخذ عن هؤلاء من حيث لا يقصد هذه الطريقة في تثبيت الكفاية التبليغية والتوجيهية لخطابه، لا سيما وأن الغزالي الذي تشبع ابن رشد بكتاباته أيما تشبع، على شديد خصومته له، قد استثمر هذه الآلية بوجه ضمن لها قوة تداولية لا نظير لها عند مفكري الإسلام»[١٥].

من الآليات الكلامية التي تطغى على الخطاب الرشدي، إضافة إلى الآليات المفهومية، التي تحدثنا عنها سابقاً بوجهيها التقليبي والتقابلي، نجد الآليات التقريرية، التي يعرفها الأستاذ

(١٣) المصدر نفسه، ص١٥٥.

(١٤) المصدر نفسه.

(١٥) المصدر نفسه.

طه من خلال اختصاصها ببناء الأحكام الفلسفية، وضبط مضامينها، وتتضمن بدورها عدة آليات جزئية يخص منها بالدراسة والتحليل «آليات التعريف» و«آليات الادعاء»[١٦].

وقد لاحظ وجود أوجه مختلفة للتداخل الكلامي والفلسفي في مضامين التعريفات والتقريرات الرشدية، حيث وقف عند أمثلة عديدة، نذكر منها مثال تعريف أبي الوليد للفلسفة الذي ضمّنه كتابه فصل المقال الذي يقول فيه: «إن كان فعل الفلسفة ليس شيئاً أكثر من النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع، أعني من جهة ما هي مصنوعات، فإن الموجودات إنما تدل على الصانع بمعرفة صنعتها، وإنه كلما كانت المعرفة [بصنعتها] أتم، كانت المعرفة بالصانع أتم»[١٧]. حيث لاحظ اختلافه عن التعريف الأرسطي الذي وقف عنده ابن رشد طويلاً في تفاسيره، وهو أن الفلسفة هي النظر في الموجود بما هو موجود[١٨].

يتجلى الاختلاف بين التعريفين، حسب السيد طه، «من وجهين أساسيين هما: تقييد النظر في الوجود بشرط إثبات وجود الصانع، بينما الفلسفة عند أرسطو لا تنظر في الموجود إلا من حيث هو موجود». وهذا دليل على الأثر الكلامي في القول الرشدي، وخصوصاً تأثير أبي حامد الغزالي، حيث يقف طه عند تعريف مماثل وضعه الغزالي في كتابه الاقتصاد في الاعتقاد يقول

(١٦) المصدر نفسه، ص١٥٧.

(١٧) المصدر نفسه.

(١٨) المصدر نفسه، ص١٥٨.

فيه: «إنا إذا نظرنا في العالم، لم ننظر فيه من حيث إنه عالم وجسم وسماء وأرض، بل من حيث إنه صنع الله سبحانه»[١٩].

ويختلف تعريف فصل المقال عن التعريف الأرسطي الشهير كذلك من جهة أخذه بمفهوم الاعتبار الذي لا وجود له في الفلسفة الأرسطية بكاملها، رغم محاولات ابن رشد حمله على معنى القياس العقلي البرهاني، وإنما هو مفهوم كلامي بامتياز يدل على النظر، والبحث في الأسباب، وطلب المعاني القصوى التي تكون من وراء العلاقات السببية حتى يبلغ دلالة الدلالات، وهي الدلالة على الصانع[٢٠].

هذا فيما يخص الوجه التعريفي للأثر الكلامي في الفكر الرشدي، أما فيما يتعلق بالوجه الادعائي، فإن الأستاذ طه يسجل حضور علم الكلام القوي في كتابات ابن رشد الفلسفية، وخصوصاً كتاب تفسير ما بعد الطبيعة، مما نغّص على ابن رشد أمنه الفلسفي. ولعلّ ميله الخفي للمعتزلة لا تُخطئه العينُ في عددٍ من مواقفِهِ.

وكنموذج لتداخل القول الكلامي مع القول الأرسطي في المتن الرشدي، نقف عند واحدة من ست دعاوى بين فيها طه عبد الرحمن هذا التداخل، وهي المتعلقة بأن «العالم مصنوع يدل بصنعته على الصانع»، حيث يتجلى الحضور الكلامي في عبارة «الدلالة على الصانع» ويتجلى الحضور الأرسطي في دلالة «مصنوع» وليس «مخلوقاً» وفي دلالة «الصانع» وليس «الخالق».

(١٩) المصدر نفسه.

(٢٠) المصدر نفسه، ص١٥٩.

ويعلق طه على ذلك قائلاً: «ولولا أثر الأرسطية، لجاءت هذه الدعوى على تمام الصورة الكلامية كما يلي: «إن العالم مخلوق يدل بخلقه على الخالق»، ولكن هيهات! فإنّ قدم العالم عند ابن رشد أصل لا انفكاك عنه»[٢١].

وكخلاصة عامة لأثر علم الكلام على مضامين العلم الإلٰهي الرشدي، يرى طه عبد الرحمن أن الآليات الكلامية كان له بالغ الأثر في هذا المجال، سواء على مستوى تمكين الخطاب الرشدي من تعديد دلالاته أو على مستوى توليد معانيه وإشكالاته، أو على مستوى تزويد الخطاب الرشدي بوسائل تجديد مضامينه الإلهية وفق المقتضيات الكلامية، إلى غير ذلك من مناحي التأثير الكلامي على هذا المضمون الفلسفي الرشدي.

لكن السيد طه لا يقف عند هذا الحد المضموني؛ لأنه يعتقد أن الأثر المنهجي لعلم الكلام على المتن الفلسفي لفيلسوف قرطبة أبلغ وأعمق من هذا المستوى المتعلق بالمضمون.

ثانياً: الأثر المنهجي لعلم الكلام على المنهج الإلهي الرشدي

يقول الأستاذ طه بأنه قد ظفر بثلاثة أصناف من الآليات تبين الأثر المنهجي لعلم الكلام في إلهيات ابن رشد وهي «الآليات التبليغية» و«الآليات التمثيلية» و«الآليات الاعتراضية»[٢٢].

---

(٢١) المصدر نفسه، ص١٦٠.

(٢٢) المصدر نفسه، ص١٦٣.

١ ـ الآليات التبليغية

يدل مفهوم الآليات التبليغية على الآليات التي تستوي شرائط التبليغ عند الجمهور، وتتميز بقلة المقدمات وقرب النتائج(٢٣)، ومشاهدة المثال وقرب المشابهة(٢٤).

ومن المعلوم أن صاحب مناهج الأدلة في عقائد الملَّة قد شنّ حملةً نقديّةً على كلٍّ من «دليل الجواز» و«دليل الحدوث» اللذين يقول بهما المتكلمة بدعوى أنهما دليلان سفسطائيان خَطابيان وظنيان. لذلك نبذهما ابن رشد ووضع بدلاً عنهما دليليْ العناية والاختراع.

تشترك العامة والخاصة، حسب ابن رشد، في التوسل بهذين الدليلين (العناية والاختراع)؛ لأنهما شرعيان وطبيعيان من جهة، ومنفصلان عن الدليلين الكلاميين السابقين من حيث بساطتهما ووضوحهما وخلوّهما من الأساليب الخَطابية والتعقيدات الكلامية المشوشة على عقائد الناس.

يبيّن الأستاذ طه أن هذا الانفصال لا وجود له؛ إذ التداخل بين الأدلة الإلهية والأدلة الكلامية ثابت عند ابن رشد سواء على المستوى البنيوي أو على المستوى التبليغي. فعلى المستوى الأوّل تكفي الإشارة إلى أن ابن رشد استنبط دليل الجواز ودليل الاختراع انطلاقاً من معارضة دليل الجواز ودليل الحدوث عند علماء الكلام، وهذه المعارضة تكفي «دلالةً على الكيفية التي كان يشتغل بها الجانب التأسيسي من الفكر الرشدي؛ إذ تتخذ

---

(٢٣) المصدر نفسه.

(٢٤) المصدر نفسه، ص١٦٤.

فيه العناصر الهيئة التي تتخذها العناصر المعارضة في الجانب التمهيدي، وذلك باستعمال آلية المقابلة التي تنقل صفات هذا العنصر إلى صفات ذاك، سواء بنفيها عنه أو إثبات نقيضها له»[٢٥].

هكذ يلاحظ الأستاذ طه أن دليل الاختراع الذي قال به ابن رشد لا يقلّ صعوبة على الجمهور من دليل الحدوث الكلامي، بدليل أن من الصعب على الجمهور أن يعرف هل المقصود به لفظ الخلق أم غيره[٢٦]، فإنْ كان المقصود به هو الخلق، «فلمَ [يتساءل طه] لمْ يستعمل ابن رشد هذا المصطلح القرآني المألوف المستوفي لا لمقتضى التبليغ الطبيعي فحسب، بل أيضاً لمقتضى التوجيه التداولي، فيحصل مراده من الإفهام بأيسر الطرق؟!»[٢٧].

لكن تأثر أبي الوليد بأرسطو جعله يحمل معنى الاختراع على معنى الصنع من دون أن ينبّه إلى أن ما يسهل إدراكه على الجمهور اليوناني قد لا يسهل على الجمهور الإسلامي، فلم يكن مبلغ علم العامة في المجتمع اليوناني يدرك غير «الصنع» لذلك توسّل به فلاسفتهم لهذا الغرض التقريبي التبليغي[٢٨].

لكن فلاسفة الإسلام، وعلى رأسهم ابن رشد، قلدوا اليونان في ذلك تقليداً أعمى، و«أرادوا أن يقهروا الجمهور

---

(٢٥) المصدر نفسه.

(٢٦) المصدر نفسه، ص١٦٦.

(٢٧) المصدر نفسه.

(٢٨) المصدر نفسه، ص١٦٧.

العربي قهرا على استيعاب الرؤية اليونانية بوصفها رؤية فلسفية، وعلى إسقاط رؤيته الخاصة بوصفها غير فلسفية»[٢٩].

هذا ويستنتج السيّد طه أن دليل العناية لا يختلف عن دليل الجواز على المستوى التبليغي، كما أن دليل الاختراع لا يقل صعوبةً وعسراً على الجمهور من دليل الحدوث[٣٠]. هذا من جهة، ومن جهة أخرى يعتقد طه أن الدليلين المذكورين ليسا «طبيعيين ولا شرعيين، وإنما هما دليلان كلاميّان أرسطيّان، بمعنى أنهما ثمرة التداخل بين الكلاميات والإلهيات»[٣١].

٢ ـ الآليات التمثيلية

يشير مفهوم الآليات التمثيلية إلى الاستدلالات التي «يقع التوسل فيها بعلاقة المشابهة في استخلاص النتيجة»[٣٢]. وقد سمّى علماء الكلام هذا النوع من الاستدلالات بـ«قياس الشاهد على الغائب»، بينما سماه الفلاسفة بـ«قياس التمثيل»[٣٣].

وقد ركز صاحب تجديد المنهج في تقويم التراث جهده على مدى موافقة قول ابن رشد في التمثيل لعمله من جهة، والمدى الذي بلغه الأثر الكلامي في خطابه الإلهي من جهة ثانية.

---

(٢٩) المصدر نفسه، ص١٦٨.

(٣٠) المصدر نفسه.

(٣١) المصدر نفسه، ص١٧٤.

(٣٢) المصدر نفسه.

(٣٣) المصدر نفسه.

لقد كان ابن رشد، حسب اعتقاد أغلب مؤرخي الفلسفة، من أشدّ الفلاسفة اعتراضاً على استعمال آليات التمثيل في الخطاب الفلسفي، إلى درجة أن بعض الباحثين المعاصرين جعله نموذجاً للمفكر البرهاني[٣٤].

يعتقد طه عبد الرحمن أن السرّ في انتشار مثل هذا التصور عن ابن رشد ناتج عن وقوف هؤلاء المؤرخين على حدود منطوق مضامين القول الرشدي وليس على «تعقب آليات بنائه لهذه المضامين»[٣٥]؛ إذ من شأن النظر في هذه الآليات أن يصحح عدداً من الأحكام التي سادت حول التراث عموماً، وحول ابن رشد خصوصاً.

يعتقد الأستاذ طه أنّه أوّل من يطرق هذا الباب، باب استنطاق النص الرشدي من جهة الآليات التي توسلت بها مضامينه، لكننا، ومن دون التقليل من مجهوده هذا العلمي، فإننا نكاد نجزم أن الأستاذ المصباحي قد سبق له طرق هذا الموضوع، وربما يكون السبب في عدم إشارة الأستاذ طه لذلك راجعاً إلى عدم اطلاعه على مؤلفاته التي بدأت تعالج الموضوع ابتداء من الثمانينات من القرن الماضي. وهذه عادة سيئة لازمت عدداً من المفكرين المغاربة وأدت إلى تجاهل بعضهم لإنتاج البعض الآخر، ولم يتحرر منها إلا القليلون، من بينهم الأستاذ محمد المصباحي[٣٦].

---

(٣٤) يعتبر محمد عابد الجابري أبرز مثال على ذلك.

(٣٥) المصدر نفسه، ص١٧٥.

(٣٦) انظر: عبد النبي الحري، «الصورة الدلالية ـ الإشكالية لابن رشد عند محمد المصباحي،» **الفكر العربي المعاصر**، العددان ١٥٨ ـ ١٥٩ (شتاء ـ ربيع ٢٠١٢م).

لنترك هذه الملاحظة التأريخية التي كان لا بدّ منها في هذا السياق ونعود لمتابعة تحليل الأستاذ طه لآثار آليات التمثيل في الخطاب الرشدي. حيث يقف ابتداء عندما اعتبره مفارقة صادمة عند ابن رشد الذي سعى إلى تحديد برهانية الخطاب الفلسفي بالاعتماد فقط على آليات التمثيل في كتابه فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال[٣٧].

إن وجه المفارقة، عند ابن رشد، في نظر طه عبد الرحمن، يمكن اختصاره في التساؤل التالي: كيف يمكن أن نبرهن على برهانية الفلسفة بآليات غير برهانية؟

لقد حاول الأستاذ طه رصد مختلف أوجه استعمال أبي الوليد لقياس التمثيل من تعميم له على مكونات تعريفه للفلسفة[٣٨]، واستعمال لمختلف أشكاله، الأدنى والأَولى والمساوي[٣٩]؛ كما وقف عند عدد من الوسائل اللغوية المفيدة لهذا التمثيل[٤٠]. ليعود بعد ذلك للتساؤل: «إذا ظهر أن ابن رشد يستعمل قياس التمثيل استعمالاً يكاد يكون شاملاً، ويسلّم تسليماً بسلوك الأدلة القرآنية لهذا الطريق الاستدلالي في صورة قياس الغائب على الشاهد، فكيف يبني نقده للمتكلمين، لا سيما الأشاعرة، على الطعن في استعمالهم لهذه الآلية! أليست في هذا دلالة دخول شبهة التناقض على المشروع الإلهي الرشدي؟»[٤١].

---

(٣٧) عبد الرحمن، المصدر نفسه.

(٣٨) المصدر نفسه، ص١٧٦.

(٣٩) المصدر نفسه، ص١٧٧.

(٤٠) المصدر نفسه.

(٤١) المصدر نفسه، ص١٨٠.

في طريق إجابته عن هذا السؤال سيعمد الأستاذ طه إلى فحص الضوابط التي اشترطها ابن رشد في التمثيل لكي يحصل درجة اليقين والبرهان من جهة، ولكي يبتعد عن كل احتمالات الكلام والظن والجدل.

لقد وضع ابن رشد جملة من الضوابط للاستعمال الصحيح لقياس الغائب على الشاهد أحصاها طه عبد الرحمن في الضوابط التالية: مراعاة الخطبية[٤٢]، وضبط الاشتراك[٤٣]، ومراعاة استواء الطبيعة في الشاهد والغائب[٤٤].

يرفض الأستاذ طه الأخذ بهذه الشروط على الوجه الذي وضعها عليه ابن رشد، فإذا كان يتفق مع ابن رشد في إفادة شرط إفادة خطبية القياس للتبليغ الجمهوري، فإنه لا يتفق معه في عدم فائدته لمراتب الخطاب الأخرى ويعتبره مفيداً للمناظرة الجدلية وللممارسة العلمية معاً. كما يختلف معه في وجوب الاقتصار التنبيه على القياس فقط بسبب وقوعه؛ لأن الاشتراك والتنبيه يعمّان كل الأقوال والاستدلالات التبليغية بموجب الخاصية الطبيعية والخاصية المقامية للخطاب الإنساني عموماً، من بينه الخطاب الفلسفي. كما يرفض طه شرط مراعاة الاستواء في طبيعة الشاهد والغائب؛ «لأنه يُنبئ عن قصور في إدراك طبيعة هذا القياس من جهة انبنائه على علاقة المباينة بين الشاهد والغائب، ومن جهة تحديده لاتجاه هذه العلاقة»[٤٥].

---

(٤٢) المصدر نفسه، ص١٨٤.

(٤٣) المصدر نفسه.

(٤٤) المصدر نفسه، ص١٨٥.

(٤٥) المصدر نفسه، ص١٨٩.

بعد جرده وتقويمه لضوابط القياس الرشدية، انتقل الأستاذ طه إلى النظر في طرق نقد ابن رشد لدليل الحدوث عند المتكلمين لبيان مدى اختلاف قياسه عن قياس المتكلمين. هكذا سيتناول هذا المفهوم من خلال صورتين: صورة موسعة في كتاب **مناهج الأدلة**، وصورة مضيقة في كتاب **تهافت التهافت**[٤٦].

من تتبع مختلف مشاهد الصورتين سيصل إلى أن نقد ابن رشد لدليل الحدوث توسل بآليتين اثنتين هما: آلية التفريق وآلية الطرد[٤٧].

تنطلق آلية التفريق من نسبة اشتراك الألفاظ في الاسم والتمييز بين معانيها المختلفة «من أجل صرف اللفظ عن المدلول الاصطلاحي الذي وضعه المتكلمون إلى مدلول فلسفي يضعه له وفق تعاليم أرسطو»[٤٨].

أما آلية الطرد فتنبني على مبدأ النقلة الملازم لقياس الشاهد على الغائب، والتي وظفها ابن رشد، حسب طه، «لا لإظهار لزوم نتائج مخصوصة على مقتضى أصولهم في الاستدلال تكون معارضة لآرائهم [يقصد علماء الكلام]، وإنما من أجل استخلاص النتائج التي تتفق مع تقريراته الفلسفية ثم إلزامهم بها»[٤٩].

---

(٤٦) المصدر نفسه.

(٤٧) المصدر نفسه، ص١٩٢.

(٤٨) المصدر نفسه.

(٤٩) المصدر نفسه، ص١٩٣.

هذا ويستخلص طه أن طريقة أبي الوليد لا تختلف في شيء عن المتكلمين الذين طالما انتقد طريقتهم في الاستدلال؛ «إذ لولا الاشتراك الذي يعده وصفاً ثابتاً من أوصاف الوجه التبليغي للبنية القياسية، لما أمكنه التوسل بالتفريق؛ ولولا النقلة التي هي أصل راسخ من أصول الوجه الاستدلالي للبنية القياسية، لما أمكن التوسل بالطرد»[٥٠].

لقد كان ابن رشد في نظر صاحب العمل الديني وتجديد العقل ضحية صراع جرى على أرض فلسفته بين ممارسة الجدل على الطريقة الأرسطية باستخراج الفروق بين الدلالات، وبين ممارسته على الطريقة الكلامية باستخدام إمكانات قياس الشاهد على الغائب، الأمر الذي يؤكد وجود التداخل بين الجانب الكلامي والجانب الفلسفي في منهجه الإلهي.

وإذا كان طه عبد الرحمن قد تناول منزلة التمثيل في المتن الإلهي الرشدي لإضفاء صبغة علم الكلام على فلسفته، فإن محمد المصباحي يرفض هذا المنحى الذي يروم تحويل مسار فكر أبي الوليد ليصبح «فكراً تناسبياً تمثيلياً كما هو حال فكر ابن عربي مثلاً»[٥١]، وخصص لهذا الغرض مقالاً[٥٢] تتبّع فيه مختلف أوجه استعمالات أبي الوليد للتمثيل، مبيناً عدم تعارضه مع مقاصد الحكمة الرشدية، باعتبارها شكلت فضاء للمصالحة

---

(٥٠) المصدر نفسه، ص١٩٤.

(٥١) محمد المصباحي، **مع ابن رشد** (الدار البيضاء: دار توبقال، ٢٠٠٧م)، ص٩١.

(٥٢) محمد المصباحي، «بين البرهان والتمثيل،» في: المصدر نفسه، ص٩١ ـ ١٠٨.

بين الجدل والبرهان، كما سيتمّ الوقوف على ذلك في موضعه من الباب الرابع من هذا البحث.

وقد سار الباحث المغربي فؤاد بن أحمد، على درب المصباحي، حيث عمل على تعزيز الأطروحة ذاتها من خلال بحث أنجزه حول «منزلة آلية التمثيل في الخطاب الفلسفي لابن رشد»[٥٣]، سعى فيه إلى «رسم وتحليل جغرافيا التمثيل في فلسفة ابن رشد؛ أي: في أقاويله النظرية والمدنية والآلية»[٥٤]. وقد انطلق الباحث من فرضيتين اثنتين: **أولهما**: أن استعمال أبي الوليد للآليات التمثيلية لم يكن نافعاً فقط في «رفع قلق العبارة، عن طريق البحث عما يناسب مخاطباً لم يعد هو المخاطب المقصود بنصوص أرسطو، وعما يلائمه من الأمثلة لتبليغ المعاني التي لا تعترف بالخصوصية الثقافية لهذا المخاطب أو ذاك، وإنما كانت تشارك في تأسيس تلك المعاني وفي ترتيبها الترتيب المناسب لقارئ جديد»[٥٥]. **وثانيهما**: أن فيلسوف قرطبة قد كان «منخرطاً في سلك تقليد فلسفي اشتهر به أبو نصر الفارابي، تقليد يفصل بين المعاني ومثالاتها حتى يتمكن من التعديل والتغيير في الثانية جزئياً أو كلياً بالشكل الذي يخدم قراءته للمعاني»[٥٦].

(٥٣) فؤاد بن أحمد، «منزلة آلية التمثيل في الخطاب الفلسفي لابن رشد،» (أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه في الفلسفة، جامعة محمد الخامس، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، ٢٠٠٧ ـ ٢٠٠٨م).

(٥٤) المصدر نفسه، ص٩.

(٥٥) المصدر نفسه، ص٧.

(٥٦) المصدر نفسه.

وفي معرض اختباره لفرضيته السالفتيْ الذكر، فتح فؤاد بن أحمد حواراً مع طه عبد الرحمن، حيث لاحظ أن السبب الذي حدا به ـ أي: طه عبد الرحمن ـ إلى إدخال تمثيلات ابن رشد في قالب أرسطي هو رغبته في نزع الجدة والأصالة عن اجتهاداته، فقد اتخذ من تمثيل ابن رشد الشارع بالطبيب دليلاً حاسماً على استنكاره الاشتغال بالتمثيل الكلامي، واعترافاً منه بيقينية التمثيل في صورته الأرسطية التناسبية. وفي هذا الصدد، يسجل فؤاد بن أحمد أن التمثيل كأنالوجيا (Analogie) لم يرد عند أرسطو ضمن أنواع الاستدلال، وإنما استعمله كآلية لحلّ بعض المآزق النظرية في كتاب الجدل وما بعد الطبيعة. أما ابن رشد فقد أدرجه ضمن أنواع المثال؛ وما أضافه في فصل المقال هو عده تمثيلاً يقينياً بعد أن كان يعده تمثيلاً مرشداً إلى اليقين في أحسن الأحوال[٥٧].

لقد تابع هذا الفصل، لحد الآن، مشهدين اثنين من مشاهد صورة التداخل المنهجي ـ الكلامي عند ابن رشد، كما رسمهما طه عبد الرحمن، وقد حان وقت متابعته للمشهد الثالث والأخير لهذا التداخل المنهجي.

٣ ـ الآليات الاعتراضية

لقد غلب على فلسفة ابن رشد الجانب التهديمي والاعتراضي على حساب الجانب التأسيسي والإنشائي[٥٨]؛ فقد استعمل مختلف أساليب الاعتراض التي مارسها المتكلمون من

---

(٥٧) المصدر نفسه، ص١٣٠ ـ ١٣١.

(٥٨) عبد الرحمن، **تجديد المنهج في تقويم التراث**، ص١٩٥.

نقض ومعارضة وتسليم جدلي وتفريق وتقدير لاعتراضات الخصم واستخراج التناقضات القولية في سلوكه وغيرها من الأساليب الكلامية التي نجدها مبثوثة في نصوصه المختلفة[٥٩].

لقد أصّل الجدل والمناظرة آداباً راسخة في الحوار وفي احترام المحاور وتقديره، لكن ابن رشد نجده في أحيان عديدة يخرج عن هذه القواعد والآداب؛ «فقد استعمل في حق فلاسفة الإسلام والمتكلمين ألفاظاً غير مسنونة ولا مقبولة وأوصافاً لا تليق بمقام هؤلاء، ولا بالأولى بمقامه هو كفقيه المسلمين وقاضيهم، مثل «الحماقة» و«الجهالة» و«الشرارة» و«الهذيان» و«الردَّة» و«السفسطة» و«الخرافة» و«الركاكة» و«التمويه» و«الغثاثة» و«التفاهة» و«الهجنة» و«البدعة» و«الكفر»، فضلاً عن تراكيب وصيغ تعبيرية، تصريحية أو تلميحية، يستفاد منها التهكم والتعريض والتنقيص»[٦٠].

يميز طه عبد الرحمن بين مراتب ثلاث للتشنيع عند ابن رشد: التشنيع الفكري بكل من خرج عن أصول القول الفلسفي الأرسطي، والتشنيع العقدي بكلّ من سرّب أسرار نتائج القول البرهاني للعامة، والتشنيع المركَّب (العقدي والفكري) ويستحقه كلّ من جمع بين النوعين السابقين[٦١].

يترك طه عبد الرحمن هذه الأساليب التي لا تلتزم بآداب الحوار ويبحث في غيرها من الأساليب التي اعتبرها ابن رشد

---

(٥٩) المصدر نفسه، ص١٩٦.

(٦٠) المصدر نفسه، ص١٩٧.

(٦١) المصدر نفسه.

شرعية وبرهانية من أجل الوقوف على «آثار المنطق الكلامي في إلهياته، ومن تداخل بين علم الكلام وإلهياته خفي عنه هو نفسه كما خفي عن أنظار من ينتصرون له، مصيباً أو مخطئاً»[٦٢].

يقف طه عند الاعتراضين الرشديين الأساسيين على أدلة المتكلمين وهما: الاعتراض الشرعي ويقضي بأن أدلة المتكلمين لا توافق الشرع الإسلامي، وبالتالي لا تصلح للعامة؛ والاعتراض البرهاني ومقتضاه أنه لا يستوفي شرائط البرهان الأرسطي، وبالتالي لا يصلح للخاصة.

ومن خلال دراسته لكيفية توظيف ابن رشد لهذين الاعتراضين، يستنتج طه عبد الرحمن أن أدلته «سلكت مسالك جدلية تنأى عن مرتبة العامة وتقصر عن مرتبة الخاصة»[٦٣]، وهي تكون بذلك قد اشتركت مع المتكلمين في الأخذ بهذه المسالك. وسيعمل على بيان مختلف أوجه هذا الاشتراك ليصل إلى النتيجة القائلة بأن الخطاب الإلهي الرشدي متداخل مع الخطاب الكلامي.

هكذا يلاحظ أن الآليات الاعتراضية الرشدية على المتكلمين حملت تأثير هؤلاء المتكلمين من جهتين اثنتين: من جهة استمداده لطرقهم في الاستدلال، مثل قياس الغائب على الشاهد، وأساليبهم في خرق بعض المبادئ المنطقية مثل مبدأ عدم التناقض ومبدأ الثالث المرفوع. ومن جهة «المضامين؛ فإن طبيعة المسائل العقدية والفكرية التي عارض فيها المتكلمين هي

---

(٦٢) المصدر نفسه، ص١٩٨.

(٦٣) المصدر نفسه، ص١٩٩ ـ ٢٠٠.

مشتركة بينه وبينهم، ولا بدّ لهذا الاشتراك أن يترك أثره على ابن رشد سواء أراد ذلك أو لم يرد»(٦٤).

إن السبب في وجود عدد من التناقضات في الخطاب الإلهي الرشدي مرده، في نظر طه عبد الرحمن، كما أشرنا إلى ذلك سابقاً، إلى التداخل بين الآليات الكلامية والآليات المنطقية الأرسطية. فقد زعزعت الآليات الكلامية الاستشكالية والاستدلالية التوجه الأرسطي للخطاب الرشدي.

من خلال هذه النتيجة يعتقد الأستاذ طه أنه لا ينبغي لنا أن نستغرب حينما نجد تلاميذ ابن رشد قد انفضوا من حوله لأنهم لم يجدوا فائدة في إلهياته ووجدوا ما يغنيهم عنها في علم الكلام. وفي هذا الصدد، يستشهد بتلميذ أبي الوليد ابن طلموس الذي يقول: «إن العلم الإلهي إنما يتكلم في الأمور التي يتكلم فيها العالم بأصول الدين، وهو المشهور بالمتكلم عندنا [...]، فيكون الأصولي [أي: المتكلّم] على هذا الوجه والإلهي واحداً؛ إذ كانا مشتركين في النظر إلى الإله وفي صفاته، وإنما يختلفان بالاسم، فيكون العلم الإلهي قد نظر فيه علماء الإسلام، وأصابوا الحق فيه أكثر من غيرهم»(٦٥).

حينما نتأمل العبارة الأخيرة لهذا النص «وأصابوا الحق فيه أكثر من غيرهم» تتبين لنا حقيقة الرسالة التي يود طه عبد الرحمن تبليغها بخصوص فائدة الفلسفة الإلهية الرشدية بالنسبة لبيئتها الإسلامية، فهي لن تجدي في شيء ما دام «علماء الإسلام» قد

---

(٦٤) المصدر نفسه، ص٢٣١.

(٦٥) المصدر نفسه، ص٢٣٣.

بلغوا الحق في مسائلها «أكثر من غيرهم». إنها رسالة ترسم لنا صورة قاتمة للإلهيات الرشدية تذكرنا بذلك السؤال/ الموقف الذي طرحه السيد طه في أول عمل له حول ابن رشد: أو لمْ يكتب ابن رشد لغيرنا بلغتنا؟

لن يقف طه عبد الرحمن عند هذا الحد، بل إنه سيخلع عباءة الباحث والناقد، المنطقي واللساني، وسيغادر أرض الحوار الفلسفي العقلاني، من أجل الوقوف على أرضية أيديولوجية واضحة، تقيم قريباً من أبي حامد الغزالي، وتنهل من معين انتقادات تقي الدين ابن تيمية لابن رشد، دون أن تصرح بذلك، مع فارق كبير وهو: أن ابن تيمية خلص من نقده لابن رشد إلى أنه أقرب فلاسفة الإسلام إلى الإسلام، بينما اعتبره طه أبعدهم عن الإسلام!

وتلك هي مفارقات الصورة الأيديولوجية، التي رسمها طه عبد الرحمن لفيلسوف قرطبة، والتي ستكون موضوع نظر في المبحث الموالي.

الفصل السادس

بين طه عبد الرحمن والجابري

أولاً: عود على بدء: بين الجابري وابن رشد

وقفنا في المبحثين السابقين عند مفارقات الثنائي الجابري وابن رشد، كما رسم صورتها طه عبد الرحمن، والتي يمكن إجمالها فيما يلي:

١ ـ ادعاء طه أن قراءة الجابري للتراث وقعت في تناقضين اثنين: «أحدهما: التعارض بين القول بالنظرة الشمولية والعمل بالنظرة التجزيئية، والثاني: التعارض بين الدعوة إلى النظر في الآليات وبين العمل بالنظر في مضامين الخطاب التراثي في الآليات»[١].

وقد تجلّى اشتغال الجابري بالمضامين التراثية في أنه لم يباشر بنفسه استخراج الآليات التراثية الأصلية، بل اكتفى بدراسات القدامى حول هذه الآليات مثل الشافعي والجرجاني والسكاكي وخليل الفراهدي والقشيري، وبذلك أصبح اشتغاله

---

(١) طه عبد الرحمن، **تجديد المنهج في تقويم التراث** (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٤م)، ص٢٩.

مضمونياً محضاً، كما أن نظرته التجزيئية تمثلت في تقسيمه للتراث إلى دوائر شتى، «عرفانية» و«بيانية» و«برهانية»، مفضّلاً بعضها على بعض في المكانة؛ إذ اعتبر المعرفة البرهانية ممثلة لقمة المعرفة العقلانية في الثقافة العربية الإسلامية، بينما نزل بالمعرفة العرفانية إلى أدنى درجات العقلانية، ووضع المعرفة البيانية في المرتبة الوسطى.

٢ ـ ادعاء طه أن مفارقة ابن رشد تتمثل في التعارض القائلة بالفصل والتجزيء بين العلوم والمعارف، والمحذرة من مغبة أيّ تداخل فيما بينها، وما قد يسببه من فوضى في التفكير وميوعة في النظر، وبين حقيقة متنه الفلسفي، التي نجدها، في نظر طه عبد الرحمن، مليئة بشتى أنواع التداخل والتكامل بين المعارف والعلوم.

إن طه عبد الرحمن يصرّح بأن سبب اتخاذه فيلسوف قرطبة نموذجاً للتداخل المعرفي للتراث، يرجع إلى أن الجابري جعله نموذجاً لنظرته التجزيئية ـ التفاضلية لهذا التراث، وإذا تأتّى له إثبات أن ابن رشد يقول بالفصل والتجزيء بين معارف وعلوم التراث، في الوقت الذي نجد متنه شاهداً على الوصل بين العلوم والتداخل بين المعارف المنقولة والأصيلة، فإن من شأن ذلك أن يقوض الأطروحة الجابرية حول الفصل بين البيان والعرفان والبرهان من أساسها[٢].

وإذا كان يصرّح أيضاً أنه سيسلك منهجاً مغايراً يتجاوز به مفارقات الجابري وابن رشد سالفة الذكر يتمثل في اتباع قراءته

(٢) المصدر نفسه، ص٩٢.

للتراث منحى يصفه بأنه «غير مسبوق ولا مألوف»؛ فهو غير مسبوق؛ لأنه يقول بالنظرة التكاملية حيث يقول غيره بالنظرة التفاضلية، وهو غير مألوف؛ لأنه توسل فيه بأدوات «مأصولة»، حيث توسل غيره بأدوات منقولة(٣).

إذا كانت تلك هي تصريحات النوايا المبثوثة في المقدمات المنهجية التي أعلن عنها طه عبد الرحمن في دراسته الموسومة بـ«تجديد المنهج في تقويم التراث»، فإلى أي حد استطاع الوفاء بها؟ وهل تجاوز فعلا النظرة التجزيئية ـ التفاضلية التي عابها على خصميه اللدودين، الجابري وابن رشد، أم أنه سقط هو أيضاً في شراكها المغرية؟

في سياق مناقشته لكتاب طه عبد الرحمن «الحق العربي في الاختلاف الفلسفي»(٤)، سجّل ناصيف نصار على طه أنه يوجّه نقداً لاذعاً لابن رشد من موقع قريب جداً من الغزالي(٥)، وهو بذلك يلمح إلى اقتراف صاحب دعوى القراءة التكاملية للتراث، لآفة القراءة التفاضلية، من خلال مفاضلته بين الرشدية والغزالية، والانحياز إلى جانب الثانية في مواجهة الأولى واختيار الخلدونية من أجل تجاوزهما معاً(٦).

---

(٣) المصدر نفسه، ص١٢.

(٤) طه عبد الرحمن، **الحق العربي في الاختلاف الفلسفي** (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٢م)، ص٢١١.

(٥) ناصيف نصار، **الإشارات والمسالك: من إيوان ابن رشد إلى رحاب العلمانية** (بيروت: دار الطليعة، ٢٠١١م)، ص١٤٥.

(٦) طه عبد الرحمن، **اللسان والميزان أو التكوثر العقلي** (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٨م)، ص٣١٧ ـ ٣٢٦.

ثانياً: الرشدية بين الغزالية والخلدونية

في قراءته للتراث اللغوي المنطقي الإسلامي، وقف طه عبد الرحمن عند ثلاثة نماذج تراثية، وهي: نموذج تكوثر القول الفلسفي عند ابن رشد(٧)، وتكوثر المضمون الفلسفي عند الغزالي(٨)، وتكوثر المنهج العلمي عند ابن خلدون(٩). وفي سياق تحليله لهذه النماذج لم يجد طه بُداً من اللجوء إلى آليتين اثنتين طالما آخذٌ على غيره من المشتغلين بالتراث العربي الإسلامي اللجوء إليهما، وهما آلية المفاضلة من جهة، والاستفادة من الآليات المنقولة من الثقافة الغربية من جهة ثانية.

هكذا نجده يعتبر موقف ابن رشد من إشكالية العلاقة بين اللغة والفكر موقفاً تقليدياً، يجمع بين القول بوحدة المضمون الفلسفي وتعددية القول الفلسفي؛ فالحقيقة الفلسفية عند أبي الوليد واحدة، لكن صيغ التعبير عنها متعددة. ومن هذه الجهة لا يسلّم طه بهذا الضرب من التكاثر القولي الرشدي؛ لأنه في نظره، تكاثر محدود ومغلوط. ويتجلّى الغلط في أن «المضمون الفلسفي لا يوضع في الكلام التعبيري كما يوضع الوعاء في المتاع، حتى إذا تغير الوعاء لوناً أو شكلاً أو حجماً، بقي المتاع على حاله»(١٠)؛ ذلك أن استثمار نتائج الدرس اللساني المعاصر من شأنه أن يرشدنا للوقوف على الحقيقة الاتصالية بين الفكر

---

(٧) المصدر نفسه، ص٣١٧.

(٨) المصدر نفسه، ص٣١٩.

(٩) المصدر نفسه، ص٣٢٣.

(١٠) المصدر نفسه، ص٣١٩.

واللغة، التي تؤدي بدورها إلى الإقرار بأن تعددية الأقوال الفلسفية تفضي إلى تعددية المضامين الفلسفية، ومن ثمّ يمكن القول إن حقائق الفلسفة كثيرة كثرة أقوالها[١١].

إن ما غفل عنه أبو الوليد ابن رشد تفطّن إليه أبو حامد الغزالي من قبله وابن خلدون من بعده، فإذا كان فيلسوف قرطبة يقول بوحدة المضمون الفلسفي وتعدد أقواله، فإن الغزالي يقول بالرأي المناقض لذلك تماماً، وهو وحدة القول الفلسفي وتعددية مضمونه، ذلك أن الحقائق الفلسفية متكاثرة من جهة مضامينها، وأن «تكاثرها ليس فوق واقع العد فحسب، بل يفوق إمكان العد، وهذا في غاية الثراء الفلسفي»[١٢]، يقول طه معلّقاً على موقف الغزالي، ثم يقف متسائلاً: «فأين من هذا ما ذهب إليه ابن رشد من أن الحقيقة الفلسفية واحدة كما أن الحقيقة الشرعية واحدة؟»[١٣]. بل إن صاحب اللسان والميزان يرى أن «الأدهى من ذلك أن تكون هذه الحقيقة الفلسفية [عند ابن رشد] لا واحدة بالإضافة إلى الحقيقة الشرعية، بل بالإضافة إلى نفسها، بحيث ينبغي أن تكون الحقيقة التي قررها أرسطو(. .»)[١٤]. وفي ذلك تضييق لفعل التفلسف وإفقار لإمكاناته لا نظير له[١٥].

غير أن طه يلاحظ أن الغزالي الذي اتسع «تصوره للعقل والإمكان(. . .) فإنه لم يبلغ بهذا الاتساع منتهاه»، بحيث يقول

---

(١١) المصدر نفسه.

(١٢) المصدر نفسه، ص٣٢١.

(١٣) المصدر نفسه.

(١٤) المصدر نفسه.

(١٥) المصدر نفسه.

لا بتعددية مضامين الفلسفة فقط، بل بكثرة مناهجها أيضاً. ودليل طه على ذلك هو موقف أبي حامد الصريح من المنطق، باعتباره له معياراً للعلم، ودعا إلى إدماجه في العلوم الإسلامية كعلم الأصول وعلم الكلام. وقد بقي الغزالي وفياً لموقفه الإيجابي من المنطق حتى بعد «تجربته الصوفية التي كان من المفروض [في نظر طه] أن تصرفه عن هذا الاعتقاد، لظهور تعقلها بتطور في العقل تجاوز طوره التجريدي الذي يقف عنده المنطق»(١٦).

وبذلك، فإن تسليم الغزالي بوحدة منهج الحقيقة الفلسفية لا يقلّ عن تسليم ابن رشد بوحدتها مضموناً، فكما أن هذا الأخير يرى أن هذا «المضمون لا بدّ أن يكون مضموناً أرسطياً بقضه وقضيضه، حتى يستحق النسبة إلى التفلسف الحق، فكذلك الغزالي يرى أن هذا المنهج الواحد ينبغي أن يكون ما نقل إلينا عن أرسطو بحذافيره، حتى يستحق النسبة إلى البرهان الصحيح»(١٧). هكذا يتفق الغزالي وابن رشد على جعل أرسطو يستقل بتمام الحقيقة الفلسفية وكمالها، وهو الموقف الذي أدخل صاحب **المنقذ من الضلال** في دائرة النقد الطهوي، فهو لم يستفد من تجربته الصوفية التي كان من المفروض أن تجعله يتجاوز مرتبة «العقل المجرد» إلى مرتبة تفوقها علواً وشرفاً وهي مرتبة «العقل المؤيد»(١٨)؛ وهي المرتبة التي كان من شأنها أن

---

(١٦) المصدر نفسه، ص٣٢١ ـ ٣٢٢.

(١٧) المصدر نفسه.

(١٨) سنعود لمفاضلة طه بين مراتب «العقل المجرد» و«العقل المسدد» و«العقل المؤيد» في فقرة لاحقة من هذا المبحث.

تدفعه إلى نبذ المنطق الأرسطي وراء ظهره، والقول بتعددية مناهج الفلسفة وكثرة مضامينها في نفس الآن، وهو الموقف الذي أدركه عبد الرحمن ابن خلدون، لذلك استحق عند طه عبد الرحمن مكانة أفضل من سابقيه الغزالي وابن رشد.

لقد تدارك صاحب المقدمة ما لم يتداركه الغزالي كاملاً من هفوات ابن رشد، من خلال إقراره بتعددية الحقيقة الفلسفية مضموناً ومنهجاً، الأمر الذي دفع طه عبد الرحمن إلى إبداء تعجبه واندهاشه من أن يكون «ابن خلدون بهذه الحقيقة قد استبق تمييز فلاسفة العلم وفقهاء العلم المعاصرين بين طورين من الممارسة العلمية، طور الاكتشاف الذي يستعين فيه العالم بحدوسه المباشرة وفهومه الطبيعية وطور التدليل الذي يقوم فيه العالم بترتيب نتائجه ونظمها في أدلة تستوفي شرائط البرهان الصناعي»[(١٩)].

هكذا نلاحظ كيف أن طه يفاضل بين مفكري الإسلام فينزل ابن رشد المرتبة الأدنى ويبوئ ابن خلدون المرتبة الأعلى، بينما يضع الغزالي في المنزلة بين المنزلتين، وما ذلك إلا لتشبث هذا الأخير، مثل ابن رشد، بالمنطق الأرسطي. وبهذا يسقط طه في القراءة «الفكرانية» ـ أي: الأيديولوجية ـ التي عاب على الجابري اتباعها.

ثالثاً: القراءة الأيديولوجية عند طه عبد الرحمن

وإذا كان الجابري يعتبر قراءته قراءة أيديولوجية واعية،

---

(١٩) المصدر نفسه، ص٣٢٥.

تستثمر العناصر المضيئة في تراثنا الماضي قصد بناء مستقبلنا القومي العربي الآتي، فإن طه عبد الرحمن لا يقل تشبثاً بهذه النزعة القومية، وهو ما لا تخطئه عين قارئ ما ينشره من مؤلفات ودراسات؛ ويعتبر كتاب «الحق العربي في الاختلاف الفلسفي»[٢٠] محصلة مرافعاته الطريفة دفاعاً عن أطروحة قومية الفلسفية ضداً على الأطروحة القائلة بكونيتها.

لقد خصص طه عبد الرحمن الفصل الثاني من كتابه المذكور لدحض أطروحة كونية الفلسفة وإثبات أطروحته القائلة بقوميتها[٢١]. ومن دون الخوض في مناقشة كل تفاصيل هذه الأطروحة القائمة على الهدم والبناء، ما دام ذلك لا يتصل إلا بكيفية غير مباشرة بموضوع بحثنا عن صورة ابن رشد عند طه عبد الرحمن، فإنه يمكن مشاطرة ناصيف نصار موقفه الذي قدمه خلال تحليله النقدي للكتاب المذكور، والقائل بأنه لا يمكن الحديث عن الخصوصية إلا في إطار الكونية، كما لا يتصور وجود للكونية إلا في إطار تعددية الخصوصيات، وبالتالي فلا يمكن التفلسف في «المجال التداولي العربي، كما في غيره من المجالات التداولية، إلا على أساس جدلية الكونية والخصوصية»[٢٢]. وحينما يرفض طه عبد الرحمن هذه الجدلية بحجة الدفاع على أصالة المجال التداولي العربي، فإنه يحكم على هذا المجال بالانعزال والتخلف[٢٣].

(٢٠) عبد الرحمن، **الحق العربي في الاختلاف الفلسفي**.

(٢١) المصدر نفسه، ص٥١ ـ ٨١.

(٢٢) نصار، **الإشارات والمسالك: من إيوان ابن رشد إلى رحاب العلمانية**، ص١٤٦.

(٢٣) المصدر نفسه.

لقد اتخذ طه عبد الرحمن من مفهومه الضيق للمجال التداولي، مقصلة قمعت كل انفتاح معرفي رشدي على الإنتاج الفلسفي اليوناني، بما هو إنتاجي إنساني كوني ومشترك بين كل الشعوب والأمم، كما استنتج ذلك الباحث المغربي إبراهيم مشروح، الذي لازم طه ملازمة زمنية وفكرية طويلة، وكان من أشد المدافعين عن أطروحاته، لكنه أدرك محدودية هذه الأطروحات خلال بحثه عن رؤية فكرية تعارفية مفتوحة تتجاوز موانع الانفتاح في المشروع الطاهوي[٢٤] وهي: «مانع الاستيقان»[٢٥]، و«مانع الإحكام»[٢٦]، و«مانع التمامية»[٢٧].

---

(٢٤) إبراهيم مشروح باحث مغربي لازم طه عبد الرحمن ملازمة طويلة ونشر كتاباً عرض فيه مشروعه الفكري. انظر: إبراهيم مشروح، **طه عبد الرحمن: قراءة في مشروعه الفكري**، سلسلة أعلام الفكر والإصلاح في العالم الإسلامي (بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ٢٠٠٩م).

لكنه، وحسب قوله حينما قرأ مقالة محمد سبيلا، «متى يعود زمن الإبداع الفلسفي،» مجلة **مدارات فلسفية**، العدد ١ (١٩٩٨م)، حركت في ذهنه أسئلة كبرى بخصوص منطق التفكير الذي انبنى عليه مشروع طه عبد الرحمن، كما أن انتقادات عبد الله العروي التي جاءت في صورة إشارات نبيهة إلى المثقف العربي شكلت بالنسبة لمشروح، حسب قوله دائماً، لحظة إيقاظ من سبات فكري مستيقن، فقرر تأليف كتاب: تهافت الحقيقة والمنهج في تقويم التراث (لم ينشر بعد) وطه عبد الرحمن، طروحات نقدية في مشروعه الفكري (لم يصدر بعد). انظر: إبراهيم مشروح، «مسوغات الانفتاح: في أفق رؤية تعارفية مفتوحة،» **الواضحة** (مؤسسة دار الحديث الحسنية للدراسات الإسلامية العليا، الرباط)، العدد ٦ (٢٠١١م)، ص٢٢٨، هامش ١٠، وص٢٣٩، هامش ١٧.

(٢٥) مشروح، «مسوغات الانفتاح: في أفق رؤية تعارفية مفتوحة،» ص٢٣٦.

(٢٦) المصدر نفسه، ص٢٣٧.

(٢٧) المصدر نفسه، ص٢٣٨.

رابعاً: طه يسقط في فخ قراءة الجابري لابن رشد

لقد سقط طه عبد الرحمن في فخ قراءة الجابري الأيديولوجية للتراث عموماً، وللتراث الرشدي خصوصاً، فسلك مسلكاً أيديولوجيا مضاداً للجابري، حتى إنه يمكننا أن نفترض أن المشروع الفكري عند طه ليس في حقيقة الأمر إلا المشروع الفكري الجابري مقلوباً؛ فما يقوم الجابري بالإعلاء من شأنه يقوم طه عبد الرحمن بالحطّ من قيمته، والعكس بالعكس؛ وإذا كان كلٌّ من الجابري وطه عبد الرحمن يعلنان صراحة عن عملهما من أجل بناء فكري قومي عربي مستقل يتبوأ فيه الفكر المغربي الوسيط مكان الإلهام والريادة، فإنهما يختلفان في تحديد ما هو هذا الفكر المغربي الذي يستطيع إنقاذنا من ضلال التخلف وظلمات الانحطاط؟ هل هو الرشدية أم الخلدونية؟ هل هو البرهانية المغربية أم العرفانية المغربية؟

١ ـ الثالوث المخادع(٢٨)

إذا كان الجابري يقسم التراث إلى ثلاث دوائر، وهي، «البرهان»(٢٩) و«البيان»(٣٠) و«العرفان»(٣١)، فإن التقسيم الثلاثي

---

(٢٨) نستعين هذا المفهوم من المفكر التونسي أبو يعرب المرزوقي. انظر: أبو يعرب المرزوقي، «في فاعلية الفكر والمفكرين»، في: إبراهيم بورشاشن [وآخرون]، **الجابري: دراسات متباينة**، تقديم علي العميم (بيروت: جداول، ٢٠١١م)، ص٤٤.

(٢٩) محمد عابد الجابري، **بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية**، نقد العقل العربي؛ ٢، ط١١ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١٣م)، ص٣٩٥.

(٣٠) المصدر نفسه، ص٩.

(٣١) المصدر نفسه، ص٢٥٧.

ذاته نجده عند طه عبد الرحمن الذي ميز بين «العقل المجرد»[٣٢] و«العقل المسدد»[٣٣]، و«العقل المؤيد»[٣٤]. وحينما يقلب المرء النظر في دلالات هذه المفاهيم المختلفة سيخلص إلى النتائج التالية، وهي، أن ما يدل عليه الجابري بالبرهان يدل عليه طه بالعقل المجرد، وما يسميه الجابري بالبيان يسميه طه بالعقل المسدد، وما ينعته الجابري بالعرفان ينعته طه بالعقل المؤيد، فما الفرق يا ترى بين ثالوث الجابري وثالوث طه عبد الرحمن؟ وما علاقة هذا التصنيف الثالوثي بالموقف من ابن رشد؟

يوجد ابن رشد في قلب هذا التقسيم الثلاثي عند كلٍّ من الجابري وطه عبد الرحمن؛ فإذا كان الجابري، كما وقفنا عند ذلك في الباب الثاني من هذا البحث، يقسم التراث تقسيماً ثلاثياً يتبوّأ فيه البرهان مكان الشرف والصدارة وينزل فيه العرفان إلى أدنى المراتب، بينما يحتلّ البيان مرتبة دون البرهان وأعلى من العرفان؛ فإن طه عبد الرحمن يقلب هذا الترتيب رأساً على عقب، حيث يحتل العقل المؤيد أعلى المراتب المعرفية وأشرفها، ثم يليه العقل المؤيد في المرتبة الثانية من حيث القيمة والمكانة المعرفية، بينما يحتل العقل المجرد أدنى هذه المراتب وأقلها شأناً وقيمة.

---

(٣٢) طه عبد الرحمن، **العمل الديني وتجديد العقل**، ط٤ (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٩م)، ص١٧.

(٣٣) المصدر نفسه، ص٥٨.

(٣٤) المصدر نفسه، ص١٢١.

٢ ـ من البرهانية الرشدية إلى العرفانية المغربية

حينما نتأمل تصور الجابري للبرهان، فإننا نجده يضع على رأسه المدرسة الفلسفية المغربية، ويضع على أعلى قمة هذه المدرسة الفلسفة الرشدية، وبذلك تكون برهانية ابن رشد أعلى شأناً من البيان والعرفان، في المشرق والمغرب الإسلامي على السواء. أما إذا سألنا طه عبد الرحمن عن موقفه من هذا الترتيب الذي وضعه الجابري فإنه يجيبنا قائلاً: «أما نحن، فنذهب إلى أبعد من هذا، فلا نسوي البيان بالبرهان، [كما فعل ابن حزم والجاحظ]، بل نجعله درجة فوقه؛ إذ البيان أخص والبرهان أعمّ، فكلّ بيان برهان وليس كلّ برهان بيان، فيكون حدّ البيان عندنا هو البرهان الذي حسنت عبارته الظاهرة حسن الاستدلال المضمر فيها، وقد يكون البرهان ولا حسن في العبارة»[٣٥].

هكذا يعتبر صاحب **العمل الديني وتجديد العقل** البيان، بما هو عقل مسدد، أعلى مرتبة من البرهان، بما هو عقل مجرد، فإن العرفان، بما هو عقل مؤيد، أعلى مرتبة من البرهان والبيان معاً؛ وإذا كان الجابري قد احتفى بالعطاء البرهاني الرشدي احتفاءً كبيراً، فإن طه عبد الرحمن سيحتفي بالعرفان المغربي احتفاءً لا يقلّ عن احتفاء الجابري برشدياته.

لقد وضع طه عبد الرحمن ضميمة بكتابه **سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية**[٣٦]، خصصها لبيان

---

(٣٥) عبد الرحمن، **اللسان والميزان أو التكوثر العقلي**، ص٤٠٤.

(٣٦) طه عبد الرحمن، **سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية** (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٠م)، ص٢٣٩.

كيف أن الإسهام المغربي في التراث الإسلامي كان إسهاماً أخلاقياً بالدرجة الأولى[٣٧]، على خلاف «البدعة المنكرة التي نشرها بعض الباحثين المغاربة[٣٨] والتي تقول بأن العطاء الفكري في الغرب الإسلامي تميّز بكونه عطاءً عقلانياً برهانياً، بينما ظل في المشرق العربي عطاءً عرفانياً خيالياً، مع إنزاله البرهانية في مرتبة عليا والعرفانية في مرتبة دنيا»[٣٩].

وإذا كان طه عبد الرحمن لم يترك أي مناسبة في كتبه السابقة من دون أن يتصدى لأطروحة الجابري هذه التي تُعلي من شأن النزعة البرهانية عند ابن رشد، فإنه يعود للوقوف عندها في هذا الموضع لأسباب ثلاثة هي الآتية:

«**أحدها**: أن العقلانية المجردة التي يرفعها هذا الباحث [يقصد الجابري] إلى أعلى المراتب، لا تنزل عندنا [=طه] إلا الرتبة الدنيا من رتب العقلانية؛ إذ تعلوها، (. . .) رتبة العقلانية المسددة ومن فوقها رتبة العقلانية المؤيدة (. . .)، ص٢٠٠.

والسبب الثاني: أن العرفانية التي ينزلها هذا الباحث أدنى المراتب تنزل عندنا الرتبة العليا من رتب العقلانية (. . .)».

والسبب الثالث: أن دعواه القائلة باختصاص الفكر المغربي للعقلانية المجردة ينقصها أو يكذبها وجود عقلانية مجردة في المشرق العربي على الوجه الذي توجد به في المغرب، وهذا

---

(٣٧) المصدر نفسه، ص٢٠٠.

(٣٨) لا يحتاج الباحث إلى بذل مجهود كبير ليعرف أن المقصود هو محمد عابد الجابري.

(٣٩) المصدر نفسه، ص٢٠٠.

الوجود لا ينازع فيه إلا معاند كما ينقصها أو يكذبها وجود عقلانية غير مجردة في المغرب على الوجه الذي توجد به في المشرق كما أراد هذا الباحث تخصيصه بها»[٤٠].

لكن طه يلاحظ أن النقص الأكبر الذي تعاني منه أطروحة الجابري يأتي من كون المغاربة الذين ينسب إليهم قمة العقلانية مع ابن رشد ساهموا بقسط كبير في نشأة العرفان بالمشرق الإسلامي الذي لم يثبت تأثير برهانية فيلسوف قرطبة في أيّ عاصمة من عواصمه الفكرية والثقافية، بينما «ثبت أن المغربيين أمدوا إخوانهم المشرقيين في باب الأخلاق بما لم يمدوهم به في باب غيره من أبواب الثقافة الإسلامية المختلفة»[٤١].

وقد وقف طه عبد الرحمن عند تأثير كبار المتصوفة المغاربة في القطر العربي المصري، كعينة نموذجية للتأثير الصوفي المغربي في المشرق الإسلامي، مبرهناً بذلك على أن المغاربة «اشتهروا بالعطاء الأخلاقي غير المجرد أكثر من اشتهارهم بغيره، لا بين ذويهم وداخل وطنهم فحسب، بل أيضاً بين عامة المسلمين وخارج وطنهم»[٤٢].

أما إذا سألنا طه عن العوامل التي سنحت للتصوف المغربي بتحقيق هذا التأثير في المشرق الإسلامي، فإنه سيرجع ذلك إلى ما تميز به من خصائص ومميزات يحصرها في الثلاثية التالية:

---

(٤٠) المصدر نفسه، ص٢٠١ ـ ٢٠٢.

(٤١) المصدر نفسه.

(٤٢) المصدر نفسه.

«البعد عن التجزيء» و«البعد عن التجريد» و«البعد عن التسييس»[٤٣].

يتجلّى البعد عن التجزيء في «الجمع بين التخلق والتفقه»[٤٤] و«الجمع بين التجرد والتسبب»[٤٥] و«الجمع بين المجاهدة والجهاد»[٤٦]، ويظهر البعد عن التجريد في «النفور من الفروع الفقهية»[٤٧]، و«النفور من الجدل الكلامي»[٤٨]، و«النفور من الحكمة العرفانية»[٤٩]، ويتمثل البعد عن التسييس أو الخاصية التأنيسية في «المدلول الروحي للجهاد»[٥٠]، و«المدلول الإنساني للدعوة»[٥١]، و«المدلول المعنوي للنسب»[٥٢].

هكذا نلاحظ أن طه عبد الرحمن لا يكتفي بالمفاضلة بين البرهان والعرفان، بل يفاضل بين العرفان المغربي الفلسفي، الذي لا يناسب المجال التداولي العربي، والعرفان المغربي السنّي، الذي يستجيب لكافة مقتضيات هذا المجال اللغوية

---

(٤٣) المصدر نفسه، ص٢٠٨.

(٤٤) المصدر نفسه.

(٤٥) المصدر نفسه، ص٢٠٩.

(٤٦) المصدر نفسه.

(٤٧) المصدر نفسه، ص٢١٠.

(٤٨) المصدر نفسه، ص٢١١.

(٤٩) المصدر نفسه.

(٥٠) المصدر نفسه، ص٢١٢.

(٥١) المصدر نفسه.

(٥٢) المصدر نفسه، ص٢١٣.

والعقدية والمعرفية، فكان بذلك المحارب الفعلي للنزعات الإشراقية والغنوصية، وليس البرهانية الرشدية كما ادعى الجابري ذلك.

وإذا كان الجابري يقوم بمواجهة التيارات المتشددة والعنيفة، التي تبرز اليوم في الساحة العربية المعاصرة، بإحياء البرهانية الرشدية، فإن طه يعتقد أنه لا يمكن مواجهة هذه النزعات الشاذة إلا بإحياء العرفان السني المغربي، الذي يمثل «أفضل ما في الثقافة الإسلامية» كما يمثل «أصالة العطاء المغربي الذي يسهل إحياؤه واستئنافه ما دامت أسباب الإبداع متوفرة فيه أكثر من الفلسفة الرشدية الموغلة في كل أصناف التقليد والجمود»(٥٣).

وبذلك يتبين لنا أن نقد طه عبد الرحمن لأبي الوليد قد بلغ حداً لا يضاهيه فيه إلا نقد عبد السلام ياسين للفلسفة والفلاسفة عموماً، بمن فيهم ابن رشد، الذي يعتبره نسخة مكررة لأرسطو وللأرسطية، التي «ماتت (...) وشبعت موتاً»(٥٤)، وماتت بعدها كل «الفلسفات وتموت. وأعلنت إفلاسها وتعلن»(٥٥)؛ لأن «بحوثها في أسرار الوجود كانت ولا تزال وستبقى عقيمة»(٥٦). وحينما «يبحث الفلاسفة العرب المعاصرون عن سلف لهم (...) فينادون شبح ابن رشد»(٥٧) فإنهم لا يعملون

---

(٥٣) المصدر نفسه، ص٢٢١.

(٥٤) عبد السلام ياسين، **محنة العقل المسلم بين سيادة الوحي وسيطرة الهوى**، ط٢ (طنطا، مصر: دار البشير للثقافة والعلوم الإسلامية، ١٩٩٥م)، ص١٠٤.

(٥٥) المصدر نفسه.

(٥٦) المصدر نفسه.

(٥٧) المصدر نفسه.

إلا على تشريح «الجثث الهامدة»[٥٨]. وأما بخصوص ما يقال عن أثر ابن رشد في النهضة الأوروبية الحديثة، فهو في نظر، عبد السلام ياسين مجرد اداعاءات «باطلة»؛ لأن «(...) الأندلس الذي أضاء مصباحه على أوروبا هو أندلس العباقرة والفلكيين والرياضيين والأطباء، لا أندلس الفلاسفة ومقدمهم ابن رشد»[٥٩].

ليس هذا البحث معنياً بالدخول في حوار نقدي مطول مع أطروحة عبد السلام ياسين؛ لأنه يكفي أن نطرح عليه التساؤلات التالية: ألم يكن حكماء الأندلس، الذين يحتفي بفضلهم على حركة التنوير العلمي في أوروبا، يجمعون بين الفلك والرياضة والطب والفلسفة؟ ألم تكن هذه الأخيرة هي الأصل عندهم وما تبقى من علوم فروع تنحدر من هذا الأصل؟ ألم يكن ابن رشد نفسه فقيهاً وطبيباً وفلكياً وفيلسوفاً؟ بل هل يمكن النظر اليوم إلى أي علم من العلوم المختلفة بمعزل عن المرجعية الفلسفية التي تؤطره؟

ومهما تكن إجابات ياسين على هذه الأسئلة، فإن موقفه المتطرف من ابن رشد لا يدعو إلى الاستغراب، فهو لم يخف يوماً عداءه للفلسفة، وأعلن بمنتهى الوضوح عن «إفلاسها وعجزها»، ولكن ما يصعب فهمه هو موقف طه عبد الرحمن الذي نزع فضيلة التفلسف من كل العرب الذين اشتغلوا بالفلسفة، في الماضي كما في الحاضر؛ لأنهم، في نظره مجرد

---

(٥٨) المصدر نفسه.

(٥٩) المصدر نفسه، ص١٠٢.

مقلدين للفلاسفة اليونانيين القدامى أو للفلاسفة الأوروبيين المحدثين[٦٠]. ولعل السؤال الذي يطرح نفسه بإلحاح هنا هو ما موقع طه نفسه من بين هؤلاء المفكرين العرب الذين نعتهم بـ«المقلِّدة»؟ هل ينطبق عليه ما ينطبق عليهم من تبعية فلسفية لـ«الآخر الأجنبي» أم يعتبر نفسه الوحيد الذي نجا من آفة التقليد المزمنة في فكرنا الفلسفي؟

---

(٦٠) انظر بهذا الصدد، على سبيل المثال لا الحصر، ما كتبه طه عبد الرحمن عن «التقليد بين متفلسفة المغرب المحدثين وفلاسفة الإسلام المتقدمين» في كتابه **الحق العربي في الاختلاف الفلسفي**، ص١٤٠ وما بعدها.

المراجع

١ ـ العربية

كتب

ابن الأبار، أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن أبي بكر. **التكملة لكتاب الصلة**. تحقيق عزت العطار الحسيني. القاهرة: مطبعة السعادة، ١٩٥٦.

ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد. **تلخيص الآثار العلوية**. تقديم وتحقيق جمال الدين العلوي؛ تصدير محمد علال سيناصر. بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٤. (سلسلة المتن الرشدي؛ ٢)

ـــــــــــ. **تفسير ما بعد الطبيعة**. تحقيق موريس بويج. ط ٢. بيروت: دار المشرق، ١٩٦٧. ٢ ج.

ـــــــــــ. **تلخيص الخطابة**. حققه وقدّم له عبد الرحمن بدوي. بيروت: وكالة المطبوعات؛ الكويت: دار القلم، [د. ت.].

ـــــــــــ. **تلخيص السفسطة**. تحقيق محمد سليم سالم. القاهرة: دار الكتب والوثائق القومية، ١٩٧٢.

ـــــــــ. **تلخيص كتاب أرسطوطاليس في الجدل**. تحقيق محمد سليم سالم. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٠.

ـــــــــ. **تلخيص كتاب الشعر**. تحقيق محمد سليم سالم. القاهرة: دار الكتب والوثائق القومية، ١٩٧١.

ـــــــــ. **تلخيص كتاب العبارة**. حققه محمود قاسم؛ راجعه وأكمله وقدّم له وعلّق عليه تشارلس بترورث وأحمد عبد المجيد هريدي. القاهرة: الهيئة المصرية للكتاب بالتعاون مع مركز البحوث الأمريكي بمصر، ١٩٨١.

ـــــــــ. **تلخيص كتاب القياس**. تقديم تشارلس بترورث وأحمد عبد المجيد هريدي؛ تحقيق محمود قاسم. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٣.

ـــــــــ. **تلخيص كتاب النفس**. تحقيق أحمد فؤاد الأهواني. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٠.

ـــــــــ. ـــــــــ. تحقيق ألفرد عبري؛ تقديم إبراهيم مدكور. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ١٩٩٤.

ـــــــــ. **تلخيص الكون والفساد**. تحقيق جمال الدين العلوي؛ تصدير محمد المصباحي. بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٥.

ـــــــــ. **تلخيص ما بعد الطبيعة**. حققه وقدّم له عثمان أمين. القاهرة: مطبعة ومكتبة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، ١٩٥٨.

ـــــــــ. **تلخيص المقولات**. تحقيق موريس بويج. ط ٢. بيروت: دار المشرق، ١٩٨٣.

ـــــــــ. **تهافت التهافت**. ط ٢. تحقيق موريس بويج. بيروت: دار المشرق، ١٩٨٧.

———. **تهافت التهافت: إنتصاراً للروح العلمية وتأسيساً لأخلاقيات الحوار**. مع مدخل ومقدمة تحليلية وشروح للمشرف على المشروع محمد عابد الجابري. ط ٢. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠١. (سلسلة التراث الفلسفي العربي. مؤلفات ابن رشد؛ ٣)

———. **رسالة ما بعد الطبيعة**. تقديم وضبط وتعليق رفيق العجم وجيرار جهامي. بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٩٤. (رسائل ابن رشد الفلسفية؛ ٦)

———. **السماع الطبيعي**. تحقيق جوزيف بويج. مدريد: المعهد الإسباني للثقافة؛ بيروت: المجلس الأعلى للبحوث العلمية، ١٩٨٣.

———. **شرح كتاب البرهان لأرسطو**. تحقيق عبد الرحمن بدوي. الكويت: جامعة الكويت، ١٩٨٤. (السلسلة التراثية)

———. **الضروري في أصول الفقه أو مختصر المستصفى**. تقديم وتحقيق جمال الدين العلوي؛ تصدير محمد علال سيناصر. بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٤.

———. **الضروري في السياسة: مختصر كتاب السياسة لأفلاطون**. نقله عن العبرية إلى العربية أحمد شحلان؛ مع مدخل ومقدمة تحليلية وشروح للمشرف على المشروع محمد عابد الجابري. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٨. (سلسلة التراث الفلسفي العربي. مؤلفات ابن رشد؛ ٤)

———. **فصل المقال**. نشرة ألبير نصري نادر. ط ٣. بيروت: دار المشرق، ١٩٧٣.

ـــــــــــ. **فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الإتصال أو وجوب النظر العقلي وحدود التأويل (الدين والمجتمع)**. مع مدخل ومقدمة تحليلية للمشرف على المشروع محمد عابد الجابري. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٧. (سلسلة التراث الفلسفي العربي. مؤلفات ابن رشد؛ ١)

ـــــــــــ. **كتاب الآثار العلوية**. تحقيق سهير فضل الله أبو وافية، سعاد علي عبد الرازق؛ مراجعة زينب محمود الخضيري [وآخرون]. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ١٩٩٤.

ـــــــــــ. **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة أو نقد علم الكلام ضداً على الترسيم الأيديولوجي للعقيدة ودفاعاً عن العلم وحرية الإختيار في الفكر والفعل**. مع مدخل ومقدمة تحليلية وشروح للمشرف على المشروع محمد عابد الجابري. ط ٢. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠١. (سلسلة التراث الفلسفي العربي. مؤلفات ابن رشد؛ ٢)

ـــــــــــ. **الكليات في الطب**. تحقيق سعيد شيبان وعمار الطالبي. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ١٩٨٩.

ـــــــــــ. **الكليات في الطب مع معجم بالمصطلحات الطبية العربية**. مع مدخل ومقدمة تحليلية وشروح للمشرف على المشروع محمد عابد الجابري. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٩. (سلسلة التراث الفلسفي العربي. مؤلفات ابن رشد؛ ٥).

ـــــــــــ. **مقالات في المنطق والعلم الطبيعي**. تحقيق جمال الدين العلوي. الدار البيضاء، دار النشر المغربية، ١٩٨٣.

ــــــــ. **مناهج الأدلة في عقائد الملة مع مقدمة في نقد مدارس علم الكلام**. تحقيق محمود قاسم. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٦٤.

ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد (الجد). **البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل لمسائل المستخرجة**. تحقيق محمد حجي. بيروت: دار الغرب الإسلامي؛ دار الكتب العلمية، ١٩٨٨.

ابن سبعين، عبد الحق بن إبراهيم. **بدّ العارف**. تحقيق وتقديم جورج كتورة. بيروت، دار الأندلس، ١٩٧٨.

ابن عاشور، محمد الطاهر. **مقاصد الشريعة الإسلامية**. تونس: الشركة التونسية للتوزيع، ١٩٧٨.

ابن عدي، يوسف. **مشروع الإبداع الفلسفي العربي: قراءة في أعمال طه عبد الرحمن**. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٢.

إدريسو، سلام أحمد. **مفاهيم الاتجاه الفلسفي في النقد العربي: المغرب الوسيط مثالاً**. فاس: منشورات حلقة الفكر المغربي، ٢٠٠٨. ٢ مج.

مج ١: **مقدمة في التأصيل: كليات وقضايا**.

مج ٢: **في تجنيس المنطقيات**.

أرحيلة، عباس. **الأثر الأرسطي في النقد والبلاغة العربيين إلى حدود القرن الثامن الهجري**. الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ١٩٩٩. (رسائل وأطروحات؛ ٤٠)

أفا، عمر (مشرف). **دليل الأطروحات والرسائل الجامعية المسجلة بكليات الآداب بالمغرب ١٩٦١-١٩٩٤**. الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية؛ الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، ١٩٩٦ ـ ٢٠٠٦. ٥ مج. (دراسات بيبلوغرافية؛ ٤)

ـــــــــ. **دليل الأطروحات والرسائل الجامعية المناقشة بكلية الآداب والعلوم الإنسانية، ١٩٦٤-٢٠٠٧**. الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية؛ الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، ٢٠٠٨.

أنطون، فرح. **فلسفة ابن رشد**. مع ملحق بقلم عبد الله إبراهيم. مراكش: منتدى ابن تاشفين، ٢٠٠٦.

أومليل، علي. **السلطة الثقافية والسلطة السياسية**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٦.

ـــــــــ. **في التراث والتجاوز**. بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٠.

برقاوي، أحمد [وآخرون]. **الفكر السياسي العربي: قراءة في أعمال علي أومليل**. تقديم أحمد عبد الحليم عطية. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٥.

ـــــــــ. **التراث والنهضة: قراءات في أعمال محمد عابد الجابري**. إعداد كمال عبد اللطيف. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٤.

بنسعيد العلوي، سعيد. **الخطاب الأشعري: مساهمة في دراسة العقل العربي الإسلامي**. بيروت: دار المنتخب العربي، ١٩٩٢. (دراسات إسلامية)

بنشريفة، محمد. **ابن رشد الحفيد: سيرة وثائقية**. الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، ١٩٩٩.

بنعبد العالي، عبد السلام. **الأدب والميتافيزيقا: دراسات في أعمال عبد الفتاح كيليطو**. نقله إلى الفرنسية كمال التومي. الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، ٢٠٠٩. (المعرفة الأدبية)

بورشاشن، إبراهيم. **الفقه والفلسفة في الخطاب الرشدي**. تقديم سعيد بنسعيد العلوي. بيروت: دار المدار الإسلامي، ٢٠١٠.

ـــــــــ. [وآخرون]. **الجابري: دراسات متباينة**. تقديم علي العميم. بيروت: جداول، ٢٠١١.

الجابري، محمد عابد. **ابن رشد: سيرة وفكر، دراسة ونصوص**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٨.

ـــــــــ. ـــــــــ. ط ٣. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٧.

ـــــــــ. **إشكاليات الفكر العربي المعاصر**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٩.

ـــــــــ. **بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٦. (نقد العقل العربي؛ ٢)

ـــــــــ. ـــــــــ. ط ١١. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١٣. (نقد العقل العربي؛ ٢)

ـــــــــ. **التراث والحداثة: دراسات. ومناقشات**. ط ٣. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٦.

ـــــــــ. **تكوين العقل العربي**. ط ٥. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩١. (نقد العقل العربي؛ ١)

ـــــــــ. ـــــــــ. ط ١٠. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٩. (نقد العقل العربي؛ ١)

ـــــــــ. **الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية**. بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٢.

ـــــــــ. **العصبية والدولة: معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي**. الدار البيضاء: دار الثقافة، ١٩٧١.

ـــــــــ. **العقل الأخلاقي العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠١. (نقد العقل العربي؛ ٤)

ـــــــــ. **العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته**. طبعة المغرب. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٠. (نقد العقل العربي؛ ٣)

ـــــــــ. **في نقد الحاجة إلى الإصلاح**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٥.

ـــــــــ. **المثقفون في الحضارة العربية: محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد**. بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٥.

ـــــــــ. ـــــــــ. ط ٣. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٨.

ـــــــــ. **المغرب المعاصر: الخصوصية والهوية، الحداثة والتنمية**. بيروت: مؤسسة بنشرة، ١٩٨٨.

ـــــــــ. **نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي**. بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٠.

ـــــــــ. ـــــــــ. ط ٥. بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٦.

ـــــــــ. ـــــــــ. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٦.

ـــــــــ وحسن حنفي. **حوار المغرب والمشرق**. بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٠.

الجيوسي، سلمى الخضراء (محرر). **الحضارة العربية الإسلامية في الأندلس**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٨. ٢ ج.

ج ١: **التاريخ السياسي، الأقليات، المدن الأندلسية، اللغة والشعر والأدب، الموسيقى.**

ج ٢: **الفن والعمارة، التاريخ الاجتماعي، التاريخ الاقتصادي، الفلسفة، الدراسات الدينية، العلم والتكنولوجيا والزراعة.**

الحدادي، عزيز. **ابن رشد وإشكالية الفلسفة السياسية في الإسلام: نكبة الفيلسوف ومحنة الفلسفة.** بيروت: دار الطليعة، ٢٠١٠.

الحدادي، عزيز. **صورة ابن رشد في الكتابات الأوروبية والعربية.** فاس: مطبعة ما بعد الحداثة، ٢٠٠٠. (فلسفة)

حمادي، إدريس. **إصلاح الفكر الديني من منظور ابن رشد** .بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٧.

رهانات الفلسفة العربية المعاصرة. تنسيق محمد المصباحي. الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ٢٠١٠. (سلسلة ندوات ومناظرات؛ ١٦٥)

رينان، إرنست. **العطاء الفكري لابن رشد.** ترجمة عادل زعيتر. القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، ٢٠٠٨.

شحلان، أحمد. **ابن رشد والفكر العبري الوسيط: فعل الثقافة العربية الإسلامية في الفكر العبري اليهودي.** مراكش: المطبعة والوراقة الوطنية، ١٩٩٩.

الصغير، عبد المجيد. **تجليات الفكر المغربي: دراسات ومراجعات نقدية في تاريخ الفلسفة والتصوف بالمغرب.** الدار البيضاء: شركة النشر والتوزيع المدارس، ٢٠٠٠.

عبد الله، علي عبد الهادي. **النص الرشدي في القراءة العربية المعاصرة.** بيروت: دار الهادي، ٢٠٠٥. (فلسفة الدين والكلام الجديد)

عبد الرحمن، طه. **تجديد المنهج في تقويم التراث**. بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٤.

ـــــــــ. **الحق العربي في الاختلاف الفلسفي**. بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٢.

ـــــــــ. **سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية**. بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٠.

ـــــــــ. **العمل الديني وتجديد العقل**. ط ٤. بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٩.

ـــــــــ. **فقه الفلسفة** بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٥. ٢ مج.

مج ١: **الفلسفة والترجمة**.

مج ٢: **القول الفلسفي: كتاب المفهوم والتأثيل**.

ـــــــــ. **اللسان والميزان أو التكوثر العقلي**. بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٨.

عبد اللطيف، كمال **نقد العقل أم عقل التوافق**. اللاذقية، سوريا: دار الحوار للنشر والتوزيع، ٢٠٠٢.

عبده، محمد. **الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية**. ط ٢. القاهرة: مطبعة مجلة «المنار»، ١٩٠٥.

ـــــــــ. **رسالة التوحيد**. ط ٧. القاهرة: مكتبة القاهرة، ١٩٦٠.

العراقي، عاطف. **ابن رشد فيلسوفاً عربياً بروح غربية** القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٢.

ـــــــــ. **الفيلسوف ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية: أربعون عاماً من ذكرياتي مع فكره التنويري**. القاهرة: دار الرشاد، ٢٠٠٠.

العروي، عبد الله. **مفهوم التاريخ**. بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٢.

ـــــــــ. **مفهوم العقل**. ط ٤. بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٧.

العلوي، جمال الدين. **المتن الرشدي: مدخل لقراءة جديدة**. الدار البيضاء: دار توبقال، ١٩٨٦. (المعرفة فلسفية)

العليبي، فريد **رؤية ابن رشد السياسية**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٨. (سلسلة أطروحات الدكتوراه؛ ٦٤)

العماري، عبد العزيز. **مناحي نقد ابن تيمية لابن رشد**. بيروت: جداول، ٢٠١٣.

العمري محمد. **البلاغة العربية: أصولها وامتداداتها**. الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، ١٩٩٩.

الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. **المستصفى**. بغداد: مكتبة المثنى؛ بيروت: دار الإحياء العربي، [د. ت.].

الفارابي، أبو نصر محمد بن محمد. **كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة**. تحقيق ألبير نصري نادر. بيروت: دار المطبعة الكاثوليكية، ١٩٦٩.

ـــــــــ. **كتاب الملة**. حقّقها وقدّم لها وعلّق عليها محسن مهدي. بيروت: دار المشرق، ١٩٦٨.

قاسم، محمود محمد. **فلسفة ابن رشد وأثرها في التفكير الغربي: محاضرة عامة**. القاهرة: مطبعة أحمد علي مخيمر، ١٩٦٨.

ـــــــــ. **نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى توماس الأكويني**. القاهرة: مكتبة الأنجلو مصرية، [د. ت.].

كنون، عبد الله. **جولات في الفكر الإسلامي**. تطوان: مطابع الشويخ، ١٩٨٠.

كيليطو، عبد الفتاح. **الأدب والارتياب**. الدار البيضاء: دار توبقال، ٢٠٠٧. (المعرفة الأدبية؛ ٣٥٩)

ـــــــــ. **لسان آدم**. ترجمة عبد الكبير الشرقاوي. ط ٢. الدار البيضاء: دار توبقال، ٢٠٠١.

مزوز، محمد. **من أجل أنطولوجيا إسلامية: مساهمة في تجديد الوعي الإسلامي**. ط ٢. الدار البيضاء: دار الملتقى، ٢٠٠٤.

مشروح، إبراهيم. **طه عبد الرحمن: قراءة في مشروعه الفكري**. بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ٢٠٠٩. (سلسلة أعلام الفكر والإصلاح في العالم الإسلامي)

المصباحي، محمد. **إشكالية العقل عند ابن رشد**. بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٨.

ـــــــــ. **تحولات في تاريخ الوجود والعقل: بحوث في الفلسفة العربية الإسلامية**. بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٥.

ـــــــــ. **دلالات وإشكالات: بحوث في الفلسفة العربية الإسلامية**. الرباط: منشورات عكاظ، ١٩٨٨.

ـــــــــ. ـــــــــ. بيروت: دار الهادي، ٢٠٠٥. (قضايا إسلامية معاصرة)

ـــــــــ. **العقل الإسلامي بين قرطبة وأصفهان أو صدر الدين الشيرازي بعيون رشدية**. بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٦.

ـــــــــ. **فلسفة ابن رشد**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١١. (أوراق عربية؛ ٦. سير وأعلام؛ ١)

ـــــــــ. **الواحد والوجود عند ابن رشد**. الدار البيضاء، شركة النشر والتوزيع المدارس، ٢٠٠٢.

ـــــــــ. **الوجه الآخر لحداثة ابن رشد**. بيروت، دار الطليعة، ١٩٩٨.

ـــــــــــ. **مع ابن رشد**. الدار البيضاء: دار توبقال، ٢٠٠٧.

ـــــــــــ. **من أجل حداثة متعددة الأصوات: ورش لفلسفات الحق والثقافة والسياسة والدين**. بيروت: دار الطليعة، ٢٠١٠.

ـــــــــــ. **من المعرفة إلى العقل: أبحاث في نظرية العقل عند العرب**. بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٠.

ـــــــــــ. **من الوجود إلى الذات: بحث في فلسفة ابن رشد**. الرباط: دار الأمان، ٢٠٠٦.

ـــــــــــ. **نعم ولا: ابن عربي والفكر المنفتح**. فاس: دار ما بعد الحداثة، ٢٠٠٦.

ـــــــــــ. ـــــــــــ. ط ٢. بيروت: الدار العربية للعلوم ـ ناشرون؛ الجزائر: منشورات الاختلاف؛ الرباط: دار الأمان، ٢٠١٢.

مفتاح، محمد. **مشكاة المفاهيم: النقد المعرفي والمثاقفة**. بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٦.

ـــــــــــ. **النص من القراءة إلى التنظير**. إعداد وتقديم أبو بكر العزاوي. الدار البيضاء: شركة النشر والتوزيع المدارس، ٢٠٠٠. (المكتبة الأدبية)

منسية، مقداد عرفة (معد). **ابن رشد فيلسوف الغرب والشرق في الذكرى المئوية الثامنة لوفاته**. دبي: المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم؛ منشورات المجمع الثقافي، ١٩٩٩. ٢ مج.

نصار، ناصيف. **الإشارات والمسالك: من إيوان ابن رشد إلى رحاب العلمانية**. بيروت: دار الطليعة، ٢٠١١.

النقاري، حمو. **منطق الكلام من المنطق الجدلي الفلسفي إلى المنطق الحجاجي الأصولي**. الرباط: دار الأمان؛ بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون؛ الجزائر: الاختلاف، ٢٠١٠.

وهابي، عبد الرحيم. **القراءة العربية لكتاب فن الشعر لأرسطو طاليس**. إربد: عالم الكتب الحديث، ٢٠١١.

وهبة، مراد (محرر). **حول ابن رشد**. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ١٩٩٥.

ياسين، عبد السلام. **محنة العقل المسلم بين سيادة الوحي وسيطرة الهوى**. ط ٢. طنطا، مصر: دار البشير للثقافة والعلوم الإسلامية، ١٩٩٥.

يفوت، سالم. **ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس**. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٦.

دوريات

ابن أحمد، فؤاد. «الإقناع بين العنف والعقل في منزلة التعذيب الحجاجية عند ابن رشد.» **التسامح**: العدد ١٩، ٢٠٠٧.

اشماعو، العربي. «التمثل الطبيعي للعالم ومكانته من تكوين المتن الفلسفي الشارح عند ابن رشد.» **فكر ونقد**: العدد ٨، نيسان/ أبريل ١٩٩٨.

______. «الفاعل والنظام: حول وظائف الجرم السماوي في الكوسمولوجيا الرشدية.» **فكر ونقد**: العدد ١٤، كانون الأول/ ديسمبر ١٩٩٨.

أشمل، محمد بلال. «لمع أفيروسية «رشدية»: عن منزلة أبي الوليد عند اللاتين الأسبان.» **فكر ونقد**: العدد ١٤، كانون الأول/ ديسمبر ١٩٩٨.

ألوزاد، محمد. «في الرشدية العربية المعاصرة: مقاربات «الكشف عن مناهج الأدلة» نموذجاً». **مقدمات: المجلة المغاربية للكتاب**: العدد ١٥، ١٩٩٨.

ـــــــــــ. «قول في «أعز ما يطلب» لابن تومرت الموحدي.» **مدارات فلسفية** (مجلة الجمعية المغربية للفلسفة): العدد ١، ١٩٩٨.

بنحماني، محمد. «راهنية ابن عربي في المشروع الحداثي للدكتور محمد المصباحي.» **أوراق فلسفية**: العدد ٢٧، ٢٠١٠.

بنسالم، حميش. «مقدمات لقراءة فلسفية عن الرشدية.» **دراسات فلسفية** (بيت الحكمة): العدد ١، ١٩٩٩.

بنشريفة، محمد. «حول كتاب «الضروري في النحو» لابن رشد الفيلسوف.» **مجلة مجمع اللغة العربية**: العدد ٩٢، ٢٠٠١.

ـــــــــــ. «ظهور تأليفين جديدين لابن رشد الحفيد.» **الأكاديمية** (أكاديمية المملكة المغربية): العدد ١٩، ٢٠٠٢.

بنعبد الله، عبد العزيز. «ابن رشد رائد الفكر العلمي المعاصر.» **الأكاديمية**: العدد ٤، ١٩٨٧.

بنعبدلاوي، المختار «ابن رشد والهرمينوطيقا.» **مقدمات: المجلة المغاربية للكتاب**: العدد ١٥، ١٩٩٨.

الجابري، محمد عابد. «الانتقال إلى الديموقراطية في المغرب: أسئلة وآفاق (١) أسئلة... ومقارنات.» **فكر ونقد**: العدد ٣١، أيلول/ سبتمبر ٢٠٠٠.

ـــــــــــ. «الانتقال إلى الديموقراطية في المغرب: أسئلة وآفاق (٢) دولة المخزن وإمكانية الإصلاح (من وجهة نظر ابن رشد وابن خلدون).» **فكر ونقد**: العدد ٣٢، تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠٠٠.

الحري، عبد النبي. «الصورة الدلالية ـ الإشكالية لابن رشد عند محمد المصباحي.» **الفكر العربي المعاصر**: العددان ١٥٨ ـ ١٥٩، شتاء ـ ربيع ٢٠١٢.

سبيلا، محمد. «متى يعود زمن الإبداع الفلسفي.» مجلة **مدارات فلسفية**: العدد ١، ١٩٩٨.

سحبان، الحسين. «ابن رشد والأنوار.» **مقدمات: المجلة المغاربية للكتاب**: العدد ١٥، ١٩٩٨.

صدوق، نور الدين. «صورة ابن رشد في الأدب، نموذج عبد الفتاح كيليطو.» **الفكر العربي المعاصر**: العددان ١٥٢ ـ ١٥٣، خريف ٢٠١٠.

الصغير، عبد المجيد. «الدلالة الفكرية والسياسية لحضور «مستصفى» الغزالي عند ابن رشد.» **مقدمات: المجلة المغاربية للكتاب**: العدد ١٥، ١٩٩٨.

العالم، محمود أمين. «بعض قراءات عربية لابن رشد.» **الطريق**: العدد ٦، ٢٠٠٢.

العلوي، جمال الدين. «إشكال العلاقة بين العلم الطبيعي وما بعد الطبيعة عند ابن رشد.» **مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية**: العدد ٣، ١٩٨٨.

ــــــــــــ. «تطور إشكالية العقل عند ابن رشد: من البحث الفيلولوجي إلى النظر الفلسفي.» **الصورة**: العدد ١، خريف ١٩٨٨.

ــــــــــــ. «مدخل لقراءة الخطاب الفلسفي لابن رشد.» **آفاق**: العدد ٨، ١٩٨١.

العمري محمد، «تخليص الكليات في قراءة فن الشعر.» **فكر ونقد**: السنة ١، العدد ٨، نيسان/أبريل ١٩٩٨.

فتح الدين، عبد اللطيف. «وضع المنطق في فقه ابن رشد.» **التسامح**: العدد ١٩، ٢٠٠٧.

فون كوغلغن، أنكا. «الرشدية العربية المعاصرة.» ترجمة محمد التركي. **دراسات فلسفية**: العدد ١، ١٩٩٩.

كازي، محمد. «من الرشدية إلى الأكبرية في فكر محمد المصباحي.» **فلسفة: مجلة الجمعية المغربية لمدرسي الفلسفة**: العدد: ١٥، ٢٠٠٦.

الكتاني، محمد. «حول المشروع التنويري للفيلسوف ابن رشد.» **الأكاديمية**: العدد ٢٥، ٢٠٠٨.

مساعد، محمد. «ابن رشد والباعث على التفلسف.» **فكر ونقد**: العدد ١٢، ١٩٩٨.

مشروح، إبراهيم. «مسوغات الانفتاح: في أفق رؤية تعارفية مفتوحة.» **الواضحة** (مؤسسة دار الحديث الحسنية للدراسات الإسلامية العليا، الرباط): العدد ٦، ٢٠١١.

المصباحي، محمد. «حول الفلسفة والتصوف.» **مجلة عوارف**: العددان: ٤ ـ ٥، ٢٠١٠.

ــــــــــ. «المساواة والاختلاف بين الذكورة والأنوثة في فلسفة الوجود وفلسفة السياسة عند ابن رشد.» **أفكار وآفاق** (جامعة الجزائر): العدد ١، آذار/ مارس ٢٠١١.

ــــــــــ. «من التاريخانية إلى ما بعد التاريخانية: قراءة أولية في كتاب «السنة والإصلاح» لعبد الله العروي.» **الفكر العربي المعاصر**: العددان ١٤٦ ـ ١٤٧، ٢٠٠٩.

النقاري، حمو. «حول علاقة المنطق بعلم الأصول عند ابن رشد.» **مقدمات: المجلة المغاربية للكتاب**، العدد ١٥، ١٩٩٨.

وقيدي، محمد. «التراث في فكر الجابري: الإشكال والمنهج.» **الأزمنة الحديثة** (مجلة فلسفية فصلية تعنى بشؤون الفكر والثقافة): العددان ٣ ـ ٤، تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠١١.

اليعقوبي، عبد الرحمن. «الحضور الرشدي في الفكر الغربي الوسيطي.» **مقدمات: المجلة المغاربية للكتاب**: العدد ١٥، ١٩٩٨.

رسائل جامعية، أطروحات

ابن أحمد، فؤاد. «منزلة آلية التمثيل في الخطاب الفلسفي لابن رشد.» (أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه في الفلسفة، جامعة محمد الخامس، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، ٢٠٠٧ ـ ٢٠٠٨).

مزوز، محمد. «نزاع الهوية والماهية: أرسطو وابن رشد نموذجاً.» إشراف محمد عابد الجابري. (أطروحة لنيل دكتوراه الدولة، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، ٢٠٠١).

ندوات، مؤتمرات

ابن رشد وحوار الثقافات [نص مطبوع]: أعمال الندوة الدولية [التي عقدت بفاس] من ٩ إلى ١٠ مارس ٢٠٠٤. [نظّمتها] جمعية أصدقاء الفلسفة؛ تنسيق عزيز الحدادي ومصطفى أمادي. فاس : دار ما بعد الحداثة، ٢٠٠٥.

الاتجاهات الكلامية في الغرب الإسلامي: [أشغال المائدة المستديرة التي عقدت في مراكش بتاريخ ١٩ ـ ٢٢ فبراير ٢٠٠٤]. [نظمتها كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط]. تنسيق علي الإدريسي. الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ٢٠٠٥. (ندوات ومناظرات)

الإسلام والغرب: حوار من أجل التعايش والسلام: [أعمال الندوة التي عقدت في باريس، ٩ ـ ١٠ يوليوز ٢٠٠٣]. [نظّمها مركز دراسات الأندلس وحوار الحضارات ومعهد العالم العربي]؛ تقديم سعيد بنسعيد العلوي. الرباط: مركز دراسات الأندلس وحوار الحضارات، ٢٠٠٥. (ندوات؛ ٢)

أعمال ندوة ابن رشد ومدرسته في الغرب الإسلامي: أعمال الندوة المنعقدة بمناسبة مرور ثمانية قرون على وفاة ابن رشد خلال أيام ٢١ ـ ٢٣ أبريل ١٩٧٨. بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٨١.

الأفق الكوني لفكر ابن رشد: أعمال الندوة الدولية بمناسبة مرور ثمانية قرون على وفاة ابن رشد، مراكش ١٢ ـ ١٥ ديسمبر ١٩٩٨. تنسيق محمد المصباحي. الرباط: الجمعية الفلسفية المغربية، ٢٠٠١.

حلقة وصل بين الشرق والغرب أبوحامد الغزالي وموسى بن ميمون: [أعمال] ندوات أكاديمية المملكة المغربية، أكادير ١٤ ـ ١٦ ربيع الأول سنة ١٤٠٦، ٢٧ ـ ٢٩ نونبر سنة ١٩٨٥ = *Un Trait d'union entre l'Orient et l'Occident: al-Ghazzali et Ibn Maimoun.* الرباط: مطبعة المعارف الجديدة، ١٩٨٦.

العطاء الفكري لأبي الوليد بن رشد: وقائع الحلقة الدراسية التي عقدت في المفرق ـ الأردن، ١٨ تشرين الثاني ١٩٩٨. تحرير فتحي حسن ملكاوي وعزمي طه السيد. عمّان: منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٩. (سلسلة حركات الإصلاح والتغيير؛ ٦)

العقلانية والنهضة في مشروع محمد عابد الجابري: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت: المركز، ٢٠١٢.

الفلسفة والحداثة في المشروع الفكري لعلي أومليل: ندوة فكرية. تقديم المختار بنعبدلاوي. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١١.

في العقل ونقد العقل: قراءات في أعمال المفكر محمد عابد الجابري. الدار البيضاء: كلية الآداب والعلوم الإنسانية بنمسيك، ٢٠١٠.

مستقبل الفلسفة المعاصرة في الوطن العربي والعالم: أعمال المؤتمر الفلسفي العربي الأول لبيت الحكمة، من ١ إلى ٤ فبراير ٢٠٠٠. أشرف على تحريره وإعداده للنشر عبد الأمير الأعسم. بغداد: بيت الحكمة، ٢٠٠٠.

٢ ـ الأجنبية

Books

Averroës. *Commentary on Plato's Republic.* Edited with an introduction, translation and notes by E. I. J. Rosenthal. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1969. (Oriental Publications; 1)

Averroès, Opuscules et questions de logique. Introduction, texte, traduction et annotations (en cours de composition). Paris: Librairie J. Vrin, 1991.

Benmakhlouf, Ali. *Averroès.* Paris: Les Belles lettres, 2000.

__________ (dir.). *Droit et participation politique.* Paris: Edition Le Fennec, 2002.

Butterworth, Charles E. and Blake Andrée Kessel (eds.). *The Introduction of Arabic Philosophy into Europe.* Leiden; New York: E. J. Brill, 1994. (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters; Bd. 39)

Büttgen, Philippe, Stéphane Diebler, et Marwan Rashed (eds.). *Théories de la phrase et de la proposition: De Platon à Averroès.* Paris: Ed. Rue d'Ulm, 1999.

Elamrani-Jamal, Abdelali. *Logique aristotélicienne et grammaire arabe: Etude et documents.* Paris: J. Vrin, 1983. (Etudes musulmanes; 26)

_________, A. Hasnaoui, et M. Aouad (eds.). *Perspectives médiévales (arabe latine et hébra]que) sur la tradition scientifique et philosophique grecques*. Paris: Louvain, 1997.

Libera, Alain de. *La Philosophie médiévale*. Paris: Presses Universitaires de France, 1993. (Quadrige Manuels)

_________, Abdelali Elamrani-Jamal, et Alain Galonnier (eds.). *Langages et philosophie: hommage à Jean Jolivet*. Paris: J. Vrin, 1997. (Etudes de philosophie médiévale; 74)

Penser avec Aristote: Etudes. Réunies sous la dir. de M.A. Sinaceur. Toulouse: Erès, 1991.

Periodicals

Elamrani-Jamal, Abdelali. "La Connaissance par le signe (dalîl) selon Ibn Rushd (Averroès)." *Oriens-Occidens*: no. 3, avril 2000.

_________. «Ibn Rušd et les Premiers Analytiques d'Aristote: Aperçu sur un problème de syllogistique modale». *Arabic Sciences and Philosophy*: vol. 5, 1995.

Conferences

Actes du Symposium Averroicum I, Fès, 15-17 mars 1989.

Actualité d'Averroès: Colloque du huitième centenaire, Carthage, 16-21 février 1998. Organisé par Beït al - Hikma. Carthage: Beit Al Hikma, 1998.

Multiple Averroès: Actes du Colloque international organisé à l'occasion du 850 [anniversaire de la naissance d'Averroès, Paris, 20-23 septembre 1976]. Edite par Roger Arnaldez. Paris: Les Belles lettres, 1978.

Studies in the History of Arabic grammar II: Proceedings of the 2nd Symposium on the History of Arabic Grammar, Nijmegen, 27 April 1 - May 1987. Edited by kees Versteegh and Michael G. Carter. Amsterdam; Philadelphia: J. Benjamins Pub. Co., 1990. (Amsterdam Studies in the Theroy and History of Linguistic Science. Series III, Studies in the History of the Language Sciences; v. 56)